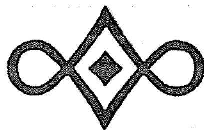
CAMINHOS DE FLORESTA

Martin Heidegger

Coordenação Científica da Edição e Tradução
Irene Borges-Duarte

Tradução
Irene Borges-Duarte – Filipa Pedroso
Alexandre Franco de Sá – Hélder Lourenço
Bernhard Sylla – Vítor Moura – João Constâncio

Revisão da Tradução
Helga Hoock Quadrado – Irene Borges-Duarte



SERVIÇO DE EDUCAÇÃO E BOLSAS
FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN

Tradução do original alemão intitulado
HOLZWEGE, de Martin Heidegger

Tradução e edição realizadas no âmbito do projecto de investigação "Heidegger em Português. Investigação e tradução da obra de Martin Heidegger", sediado no Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa e financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia (programa PRAXIS/P/FIL/13034/1998).

Edição da Fundação Calouste Gulbenkian
Av. de Berna | Lisboa

ISBN 972-31-0944-1

PRÓLOGO À EDIÇÃO PORTUGUESA

Editar Heidegger em língua portuguesa é responder a um tríplice desafio: filosófico, linguístico e cultural.

Filosófico, porque se trata de aceder ao pensamento de um autor que marcou a Filosofia do século XX, ao interpretar a própria tradição filosófica ocidental na sua estrutural historicidade. Ler Heidegger é, assim, entrar em diálogo não somente com ele, mas também, sempre, com as vozes que as palavras de Heidegger deixam falar, numa linguagem mista, em que, muitas vezes, diferentes terminologias e estilos de pensar interferem, unidos no seu peculiar modo de dizer. Neste, por sua vez, a linguagem filosófica da tradição tão depressa se transfigura, subsumida no mais depurado uso literário, que emula e retoma o dos grandes pensadores--poetas da Grécia ou da Germânia, como se corta, subitamente confrontada com uma expressão idiomática corrente, muitas vezes regional. Mas o pensamento, vivo na ambígua riqueza dessa linguagem-língua híbrida, nem por isso renuncia um ápice à precisão. A abordagem filosófica converte-se, pois, num constante desafio metalinguístico, que o próprio autor não deixou de tematizar filosoficamente como tal, em páginas que dão vertigem a qualquer tradutor. Pois trata-se, enfim, de aceder linguisticamente, tornando acessível na nossa língua, a essa linguagem do pensar heideggeriano em que se articulam constantes passagens ou transposições entre *mundos,* entre *épocas, através de um pensar que se compreendeu a si próprio como confronto com a tradição e jogo-conjunto do diferente, na configuração daquilo a que, a partir de 1936 – data da versão definitiva do primeiro dos ensaios incluí-*

dos na presente obra, bem como do início da redacção dos Beiträge zur Philosophie – *chamou "história do ser". Nesse con-jogar-se* (Zuspiel) *de posições e tradições teve Portugal o destino de aceder ao pensamento heideggeriano maioritariamente pela via cultural francófona, o que marcou profundamente, até hoje, a maneira de o traduzir e compreender. Tentar ouvi-lo nos seus textos originais, dando-lhe voz, à margem da sonoridade que lhe emprestaram outras culturas, e já se converteu em habitual e óbvia na quotidianeidade "filosófica" portuguesa, constitui, portanto, também, uma ousadia: a de evitar o que se tornou, em muitos casos, lugar-comum nas traduções de Heidegger, mas que, em vez de aclarar o sentido, o desloca e aliena. Trata-se, pois, de procurar encontrar de novo a palavra propícia, capaz de dizer, na nossa língua, o que Heidegger disse, no seu peculiaríssimo idiolecto – que não é, sem mais, a língua alemã – fazendo uso, em cada instante, da máxima amplitude semântica de cada termo, de cada expressão, de cada raiz etimológica e de cada remissão de sentido.*

Assim apresentada, a intenção que subjaz a esta edição parece aspirar ao impossível. Não é assim, muito embora boa parte das decisões de tradução, agora oferecidas, seja expressão resignada de uma peleja com final adiado. Não é impossível traduzir Heidegger, procurando ser fiel ao seu pensamento e leal ao seu estilo da linguagem, sem esquecer que a tradução é, ela própria, transposição e topologia *e que a perfeição, conceito-limite, é necessariamente* utópica. *Há, contudo, que ser consciente da dificuldade do empreendimento e responder-lhe, aplicando um critério que se revele frutuoso, quer do ponto de vista hermenêutico, quer do da tradução, que o aplica, que possa resistir ao embate com estes e outros textos e estações do pensamento heideggeriano.*

Assim, seguiu-se, em primeiro lugar, um critério filosófico, *surgido de uma visão global da obra de Heidegger, que recolhe os diferentes matizes e terminologia no contexto de uma trajectória pensante, compreendida como um todo, no seio da qual cada obra, cada tematização específica, encontram o seu lugar estrutural e a sua fenomenologia. Enquanto eixo central da inves-*

tigação, este princípio de coordenação permitiu abordar os diferentes textos, que integram a presente obra, numa perspectiva unitária, que explora os nós temático-linguísticos entre eles, salientando na própria tradução os vínculos semânticos e a continuidade do que, de outra maneira, só poderia aparecer como mero fragmento isolado[1]. *Atendeu-se, em segundo lugar,* à necessidade metodológica *de contrastar vias de tradução, para o que se considerou que o trabalho individual de pesquisa, integrado num projecto em equipa, deveria abrir-se, em seminário, à discussão interpretativa e ao encontro entre diferentes vozes, estilos e formações, sendo determinante como* linha de coordenação o visar da "coisa mesma" *que Heidegger visava, para a captar num exercício comum da terminologia, sempre que possível consensual, capaz de honrar as potencialidades da língua portuguesa, sem descuidar as da língua de origem, no uso que o autor dela faz. Na confluência destes dois critérios um terceiro se define: procurar que a tradução manifeste explicitamente o(s) sentido(s) que o uso heideggeriano do vocabulário alemão recolhe nas suas virtualidades, sem por isso a converter em paráfrase. Certos termos, alguns aparentemente inócuos do ponto de vista filosófico, porque de uso corrente na língua vulgar, outros surpreendentemente investidos e típicos do contexto heideggeriano, são autênticos índices de remissões de sentido, que transcendem as possibilidades de significação do uso corrente de qualquer língua. Filosoficamente, não basta traduzi-los pelas palavras que, habitualmente, os interpretariam* bem, *facilitando uma leitura* banal *do texto. Optou-se, pois, por privilegiar uma versão capaz de* explicitar literalmente os diferentes elementos de significação *presentes na composição de algumas palavras, em ordem a respeitar a sua riqueza contextual, em vez de a esbater. O perigo desta decisão não reside tanto na sempre desagradável*

[1] *Este trabalho hermenêutico realizado concomitantemente com o de tradução, e em função deste, deverá aparecer proximamente, em brochura à parte, como uma introdução à leitura da presente obra.*

"invenção" de neologismos, quase sempre chocantes – algo que se procurou evitar o mais possível –, mas na introdução de expressões compostas, que não são habituais em português e, portanto, detêm a fluidez da leitura. Esta metodologia foi, por isso, empregue comedidamente, e apenas quando a força do dito em cada termo se perderia numa sua tradução anódina.

No âmbito deste trabalho filosófico, nem sempre houve consenso, mas sempre houve diálogo, respeitando-se, em última análise, as opções, fundadas, dos tradutores de cada texto. Dessas opções particulares, dão fé quer as notas de pé de página, necessariamente breves, de acordo com as directrizes de edição procedentes do próprio Autor (veja-se o Epílogo do Editor alemão), quer o glossário anexo. Das que, sendo especialmente vinculativas, por derivarem do princípio estruturador, foram assumidas – às vezes, com matizes – por todos os tradutores, dar-se-á razão neste Prólogo.

1. Traduzir *Holzwege*

A escolha dos Holzwege *como obra inicial deste trabalho coordenado de tradução de Heidegger não foi casual, nem o foi a sua tradução como* Caminhos de floresta. *Esta colectânea de estudos até então inéditos, embora elaborados entre 1935 e 1946 (vejam-se as referências dadas pelo seu Autor no final deste volume), que apareceu como livro em Agosto de 1949*[2]*, manifesta, nos seus diferentes textos, essa história do ser, de que era questão nos* Beiträge, *alheia à intenção historiográfica e "antiquária" dos historiadores do passado humano. Conjunto de ensaios aparentemente dispersos, a estranha unidade desta obra aparece cunhada no título:* Holzwege. *Com ele começaram as dificuldades de tradução. Para um autor que, ao conceber o rumo da sua Edição inte-*

---

[2] *Dado confirmado nos arquivos da casa Vittorio Klostermann, apesar de a edição se inscrever no ano editorial de 1950.*

gral, a caracterizou com o lema Wege, nicht Werke *(caminhos, não obras), e que, ao longo da sua produção, dedicou amplas passagens à tematização do "caminho" e do "estar a caminho" – como sentido profundo daquilo a que a tradição, interpretando o* ὁδός *grego, chamou método – a escolha desta palavra composta não foi, decerto, inócua. O caminhar internando-se na floresta, como o faria um lenhador, é, sem dúvida, metáfora do que os seis textos incluídos neste volume procuram dizer, pelo que, para acentuar esse vínculo, se preferiu, neste caso, uma versão literal:* Caminhos de floresta *(veja-se a explicitação heideggeriana do título, pág.3 [IV]). Com isso, oculta-se, porém, um matiz, que o termo alemão evoca imediatamente:* auf dem Holzweg sein *significa – como em português "meter-se por atalhos" – enganar-se, enveredar por mau caminho, perder-se. A floresta não é, no seu sentido próprio, um mero arvoredo, que a mão do homem pudesse ter plantado. Não é um parque. É selva e mato, natureza em estado puro, selvagem*[3]*. Os caminhos do mato, estreitos e sinuosos, mais que atravessá-lo, levam quem o tenta fazer a descobri-lo como tal, embrenhando-se no seu interior sem saída. "Perder-se" por esses caminhos é, pois, encontrar a floresta, encontrar-se nela.*

---

[3] *No* Deutsches Wörterbuch *dos irmãos Grimm (Vol. 10, pp. 1763-1766), o sentido de* Holz *aparece relacionado com o latino de* silua, *de que derivou o português "selva". A evolução semântica deste último termo não permite empregá-lo senão em contextos muito específicos ("selva amazónica", "selva equatorial"), pelo que preferimos recorrer à palavra "floresta", de uso mais generalizado, embora menos preciso, tendo, porém, em conta que não designa aqui o resultado de um plano de florestação humano. Este plantaria árvores com espaços regulares entre si, permitindo traçar caminhos largos, direitos, não obrigados a estacar devido à própria densidade da vegetação, ao contrário do que acontece num* Holzweg, *trilho rodeado do não-dominado, denso, angustiante, que pode acabar sem levar propriamente a nada: uma aporia. O meter-se por tais caminhos pode ser* siluiscere (gehen zu sehr ins Holz *[embrenhar-se na floresta],* verwilderen *[tornar-se selvagem], lemos no* Lateinisches Etymologisches Wörterbuch *de A. Walde e J.B. Hofmann, vol. 2, 537).*

O jornal Die Welt *publicou, em 26 de Setembro de 1949, data do 60.° aniversário de Heidegger, uma breve nota deste a propósito dos recém aparecidos* Holzwege, *em que o conteúdo da obra é recolhido da seguinte maneira: "O homem vindouro tem ante si a tarefa de se confrontar com a essência e com a história da metafísica ocidental. Só meditando sobre isto será possível consumar a transição para o aí-ser do homem, na sua determinação planetária, e alcançar este aí-ser histórico-mundano enquanto fundado. Os* Caminhos de floresta *são tentativas nesse sentido. Vistos de fora, oferecem-se como uma colectânea de exposições acerca de assuntos sem relação entre si. Mas se se pensa a coisa de dentro para fora, tudo está num uníssono encoberto e rigorosamente construído. Nenhum caminho é para ser feito, sem ter feito os outros. Na sua unidade, eles mostram um pedaço do caminho do pensar, entretanto ensaiado pelo autor de* Ser e Tempo. *Eles entram em errância. Mas não se perdem no erro."[4] Esta estrutura concertante da "coisa mesma" – imagem da própria errância heideggeriana e da importância relativa desta obra – esteve na base da decisão e da metodologia de tradução deste volume, como primeiro de uma série, pelo grupo de investigação "Heidegger em Português".*

Para levar a cabo o trabalho, com a máxima fidelidade, partimos, naturalmente, da edição de referência, a Gesamtausgabe *que, desde 1975, tem vindo à luz na casa editora Vittorio Klostermann de Frankfurt, sob a coordenação global de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Nesta Edição integral, os* Holzwege *constituem o volume 5 na I Secção, em que se reúne, num total de 16 volumes, a obra publicada pelo autor ao longo da sua vida, em diferentes editoras, entre 1914 e 1970. Sobre as características dessa edição "de última mão", veja-se o Epílogo do editor alemão, F.-W. von Herrmann. Interessa-nos aqui, contudo, chamar a aten-*

---

[4] *Martin* HEIDEGGER, Denkerfahrungen, *Frankfurt a.M., Klostermann, 1983, p. 41.*

ção para duas coisas: em primeiro lugar, para a relevância das notas de pé de página com entrada de letra, fórmula gráfica que reproduzimos, diferenciando, assim, as anotações registadas por Heidegger nos exemplares destes textos por ele manejados, das notas de tradução, introduzidas na presente versão, também a pé de página mas numeradas e iniciadas com as siglas N.T.; em segundo lugar, uma vez que na Gesamtausgabe *se reproduz, à margem, a paginação da edição da obra como volume independente (tiragens 1.ª a 5.ª), edição que é ainda a mais utilizada, considerámos que seria especialmente útil reproduzir, também marginalmente, a paginação desta última na presente publicação portuguesa, facilitando, assim, amplamente, o cotejo com o original. Naturalmente, esta opção não é válida nem para as anotações "de última mão", nem para o "Aditamento" ao texto sobre "A origem da obra de arte", que só foi publicado na sua edição em separata (ed. Reclam, 1960, pp. 95-101) e na* Gesamtausgabe *(vol. 5, 1977, pp. 70-74).*

2. Os termos e expressões-chave

As questões de tradução já enunciadas, que começaram com o próprio título e se incrementaram no enfrentamento com as várias vozes dos textos – as dos autores (sobretudo Hegel, Nietzsche, Hölderlin, Rilke, Anaximandro) de que Heidegger se apropria interpretativamente no seu confronto com a história da metafísica enquanto "primeiro início" da história do ser –, têm momentos de especial incidência, naquilo que são as palavras reitoras da meditação heideggeriana nesta obra. *As duas noções básicas, pronunciadas mediante duas famílias de palavras, são, sem dúvida, as que derivam dos cernes* wesen *e* bergen, *constituindo o fio de uma narração que atravessa e une todos os textos. Pois é de uma "história" ou fenomenologia do ser no mundo humano de que aqui se trata: do ser no seu "estar-a-ser" ou "essenciar-se"* (wesen, *nesse sentido verbal, para o qual não temos expressão directa em portu-*

guês, como a não há no alemão contemporâneo, pelo que também Heidegger houve de recorrer a um arcaísmo para dizer o que pretendia), pelo qual o ser vem a estar-em-presença (anwesen), *no não-estar-encoberto* (Un-verborgenheit) *da sua verdade. Esta alberga* (birgt) *dimensões encobertas* (verborgen), *nem presentes nem ausentes, tacitamente vigentes na clareira cujo brilho, ofuscando, só deixa perceber aspectos de uma verdade mais misteriosa e obscura, de um ser que se guarda e põe-a-coberto* (bergen), *ao aparecer dissimulado nas suas máscaras ou pareceres. Mas o que, nesta história, se propicia e acontece* (ereignet) *é aquilo a que, noutros escritos, Heidegger designou como uma dedicação* (Zueignen) *e apropriação* (Aneignen) *recíprocas: a do ser que usa* (braucht) *ou se serve do homem, apropriando-se dele para "aí" aparecer; e a do homem, que nesse serviço prestado ao ser, exerce a sua essência própria como "aí-ser"* (Dasein), *sendo o "aí* do *ser". A esse singularíssimo "acontecimento de apropriação", pelo qual se institui o* Dasein *como tal, chamou Heidegger, a partir de 1936,* Ereignis, *forçando um parentesco etimológico com* eignen, *que os dicionários, como adiante veremos, desmentem. Estas quatro palavras-chave* (Wesen, Unverborgenheit, Dasein, Ereignis), *e respectivas famílias etimológicas, constituíram os principais desafios terminológicos da presente edição, para que se procurou uma tradução coerente e consensual, capaz de ser mantida em todos os contextos, da qual se dará, agora, com imperativa brevidade, um princípio de justificação.*

O primeiro destes reptos foi, sem dúvida, aquele que o próprio uso do termo Dasein *por Heidegger constitui. É hoje cada vez mais habitual contornar a dificuldade, deixando o termo por traduzir*[5]*, com base em razões, fundamentalmente, de dois tipos: o*

---

[5] *Veja-se, entre muitos outros, o caso paradigmático das duas traduções francesas de* Ser e Tempo: *tanto F. Vézin como E. Martineau abdicam, com razões fundadas e próximas, de traduzir* Dasein. *O mesmo acontece com a maior parte das traduções recentes em língua inglesa, incluída a de* Sein und Zeit *por Joan Stambaugh e a dos* Beiträge zur Philosophie *por Parvis*

primeiro, negativo, para evitar conotações desviadas ou espúrias (principalmente, a versão "óbvia" durante décadas em praticamente todas as línguas – e ainda hoje hegemónica em português – como "ser-aí"); o segundo, positivo, com base no argumento forte constituído pela constatação do novum *de sentido instituído pelo uso heideggeriano do termo, que não se reduz às acepções tradicionais, filosóficas ou comuns ("existir", "existência", "vida", "estar presente"), e até exclui algumas (a "existência" no sentido do "estar-aí-presente" das coisas, a que Heidegger chama* Vorhandenheit*), nem às variantes "inovadoras" inventadas – até mesmo pelo seu Autor, como* être-le-là[6] *– para tentar traduzir o seu sentido mais próprio. Heidegger procurou, de facto, embora tardiamente, evitar ser lido à maneira "existencialista", quer jaspersiana, quer sartriana, directamente ligada a traduções de* Dasein *como "existência" (ou vida humana), ou como "ser-aí", isto é, situado, que* está *e* se sente *"no mundo", num sentido meramente ôntico, oscilante entre o* sein bei *do "estar-residindo no mundo junto dos entes", e o carácter mais propriamente "intramundano" destes últimos, caracterizados, justamente, por não ser à maneira do* Dasein *(a "presença" das coisas de que o homem*

Emad e Kenneth Maly. Não sendo possível levar a cabo no âmbito deste Prólogo uma discussão em profundidade desta questão, limitar-nos-emos a indicar as linhas gerais de justificação da decisão por nós tomada.

6 *Veja-se a conhecida carta a Beaufret de 23 de Novembro de 1945: "Para mim,* Da-sein *não significa tanto* me voilà!, *quanto o que eu me permito dizer numa expressão talvez impossível em francês:* être-le-là. *E o* le-là *é igual a* «ἀλήθεια»: Unverborgenheit *(não-estar-encoberto)* – Offenheit *(abertura franca)" (in* Lettre sur l' Humanisme, *Paris, Aubier, 1964, 182-183ss.). Note-se que Heidegger emprega, aqui, como em muitos outros contextos, mas não em todos, o hífen para sublinhar a relação* entre *ser e aí, que tenta traduzir no que, em português, seria "ser-o-aí". É sintomático, neste caso, que os próprios tradutores franceses, procedentes ou não da escola de Beaufret, não sigam a sugestão de Heidegger e decidam, pura e simplesmente, não traduzir o termo. Veja-se, a este propósito: F. Vézin, "Übersetzung als phänomenologische Arbeit",* Heidegger-Studies *3/4 (1987/88), 142 ss.*

lança mão no seu quotidiano procurar fazer a sua vida). Para Heidegger é, contudo, importante essa relação vinculante *entre o "ser" e o seu "aí" compreensivo-sentinte-linguisticamente-articulado, âmbito da sua mostração fenomenológico-aletheiológica. Decidiu-se, por isso, adoptar uma tradução em que esse vínculo apareça, como em alemão, explícito, evitando embora, quer a versão mais habitual, como "ser-aí", quer a que o próprio Heidegger sugere, como "ser-o-aí", na medida em que ambas reduzem e orientam, em direcções distintas, o* sentido pleno e original *do termo, em que ambas essas conotações se conjugam, como num nó ôntico-ontológico, juntamente com as de existência e vida ou ser do ente humano, na sua facticidade. Para traduzir esse todo de sentido, por analogia com a formação da própria palavra alemã, escolheu-se a fórmula* aí-ser, *aqui adoptada em todas as traduções. O carácter de estranheza que, decerto, provocará a sua leitura em português, talvez crie uma rejeição, à partida e maioritariamente, em quem está habituado a ouvir outra fórmula, tacitamente vigente como versão óbvia do termo e do conceito nele capturado. Mas essa rejeição inicial deve, justamente, ser o apelo a compreender o sentido poderoso e rico do termo, que nem a sua não tradução em português, nem a sua versão vulgar permitem manter em vigor. Há, contudo, que ter em conta que o próprio Heidegger introduz, às vezes, uma ênfase especial ao separar com hífen os dois elementos da palavra: em* Da-sein, *em* das Da-sein, *chama-se a atenção para* cada um *dos elementos de sentido, mais que para o todo, para o* plus *de significação que resulta da sua aglutinação, acentuando, portanto, singularmente, um dos sentidos vigentes no termo: o de "ser aí" ou o de "ser-o-aí"*[7]*, consoante o contexto. Decidimos, pois, deixar ao critério de cada tradutor a opção final, neste caso particular, depois de ouvido o parecer da equipa.*

---

[7] *Recorde-se que, na já mencionada carta a Beaufret, é justamente para expressar a intenção de sentido de* Da-sein *(e não de* Dasein*) que Heidegger sugere* être-le-là *(ed. cit, 182).*

É, em qualquer caso, significativo que, nos Caminhos de floresta, *seja esta forma hifenizada a que aparece mais amiúde, sendo relativamente escassa, e muitas vezes obrigada pelo contexto das citações dos autores que Heidegger chama ao diálogo e comenta, a sua ocorrência sem hífen. Neste último caso de citações de outros autores, houve de traduzir* Dasein *no seu sentido habitual de "existência", "existir" ou mesmo "estar aí". Esse uso não heideggeriano do termo explicita-se no corpo do texto, mediante a introdução do termo entre parênteses rectos.*

No que respeita aos restantes termos-chave, eles estão ligados a todo um grupo semântico, que se procurou respeitar analogamente na tradução. Assim, seguiu-se o critério de manter o princípio global de verter o núcleo de sentido de bergen *– raiz que perdura na nossa língua no verbo "albergar" e nos substantivos "albergue" e "albergaria" – por "pôr a coberto", que significa "pôr a salvo", "dar cobertura", abrigar, e portanto, indirecta e secundariamente, ocultar, esconder. Estas duas últimas acepções vêm, em alemão, a expressar-se na forma verbal derivada* verbergen, *que traduzimos, por coerência etimológica e precisão conceptual, por "encobrir", cujas conotações são notáveis, sobretudo no uso, em português, do particípio. "Encoberto",* verborgen, *designa o que dissimula a sua presença mediante disfarce, o que, não estando ausente, guarda oculta, enevoada, a verdade do seu ser, salvaguardando a sua identidade. A verdade ontológica enquanto* Unverborgenheit *– termo com que Heidegger traduz a* aletheia *grega – designa, pois, o "não-estar-encoberto" do ser, o seu aparecer à luz enquanto "desencobrimento",* Entbergung, *do que está-a--coberto no ente: o ser no seu estar-a-ser essenciante.*

Ao contrário desta primeira família etimológica, a segunda não se deixa traduzir por uma raiz única: wesen, *quer na sua forma verbal arcaizante, quer como substantivo, serve de suporte a diferentes matizes de sentido que, embora unidos, excedem as possibilidades de variação em português. Enquanto substantivo,* Wesen *constitui, na tradição metafísica, a versão germânica do latim* essentia, *sentido que perdura inevitavelmente no português*

"essência". Atribui-se a Cícero[8] *a formação do neologismo* essentia, *como tradução do grego* οὐσία, *uso que Santo Agostinho retoma (*De Trinitate, *V, 8, 9). Mas o sentido defectivo ligado ao carácter de* ens *(o "estar a ser do ente", ou seja, "do que está sendo") desaparece no uso filosófico medieval do termo, definido como* quidditas, *a "quididade" ou o "quê" do ente – em alemão a sua* Washeit. *Para se libertar expressamente desta interpretação tornada tradicional, Heidegger retoma um sentido verbal primitivo, já caído em desuso, de* wesen – *sinónimo de* sein, *"ser", no sentido de* sich aufhalten, geschehen, *e até mesmo* verweilen, *estar, acontecer, demorar-se, que utiliza quer na sua forma simples, para indicar a acção ou exercício de ser, em que o que está a ser é, quer com o prefixo* an- *(em* anwesen*), para dizer a acção ou exercício de chegar à "presença" (lat.* prae-*) e estar-em-presença de tudo o que, assim, é. Ser,* sein, *é o que se dá sempre como um* sendo*: essência em exercício. Este uso verbal é, além disso, substantivado, para acentuar o sentido defectivo da acção – o que não se deixa ler em "essência", termo filosoficamente investido na acepção metafísica antes referida. A dificuldade de tradução daí resultante foi resolvida, neste caso, de duas maneiras. Alguns tradutores optaram por designar como "essenciar-se" esse exercer-se essencial ou em essência do ser, de modo a sublinhar com o neologismo o vínculo etimológico marcante, que não convém perder. Outros tradutores preferiram, no entanto, naqueles contextos em que o significado verbal é claramente predominante, acentuar o sentido de "estar a ser". Estas duas versões de* wesen *em sentido verbal (inclusive quando substantivado) foram ambas aceites como válidas, além de, naturalmente, "essência", tradução em alguns contextos incontornável. Em qualquer caso, deve tomar-se como regra que o uso heideggeriano do termo, quer como substantivo quer como verbo, reúne* sempre *em si ambas as acepções: a "essência" é o que*

[8] *Cf. J. Ritter (Hg.),* Historisches Wörterbuch der Philosophie, *vol. 2 (1972), Darmstadt, WBg, col. 753ss. Também K.E. e H. Georges, no seu* Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch, *Hannover, 1913, referem a mesma fonte para essa atribuição: Séneca,* Epistolae ad Lucilium, *58, 6.*

"está a ser" e "o que está a ser" é o ser na sua "essência", no seu "essenciar-se". Também o substantivo Unwesen *suscitou problemas de tradução, porquanto – ao contrário do advérbio* unwesentlich, *vertido como "inessencial" no sentido de "não essencial" – o uso do prefixo* un- *não indica aí, uma mera negação (a "não essência" ou o "não ser"), como se explicita claramente no texto sobre Hegel, mas um estado ou acção negadora ou antagonista do estar a ser: um abuso da essência. Daí a decisão de traduzir* Unwesen, *em geral, por "anti-essência", com excepção do mencionado trecho, onde se verte como "in-essência".*

Um quarto complexo semântico é o que tem no seu centro eigen *e* eignen, *"próprio" e "ser próprio de / ter ou tomar em propriedade", que se liga com o sentido do que em* Ser e Tempo *era* Eigentlichkeit, *ser em propriedade ou em sentido próprio, e que, a partir de 1936, Heidegger investe muito especialmente mediante a conexão com o termo* Ereignis, *o qual, apesar de diferente procedência etimológica (*ereignen < eräugen, *mostrar ou colocar à vista, mas também mostrar-se, dar-se a ver), por ele reconhecida, vem a ser compreendido como uma das palavras reitoras do seu pensamento, mediante um enriquecimento ou ampliação de sentido: à acepção vulgar, nunca perdida, de "acontecimento", junta-se a de "próprio" e "apropriado", numa relação de "apropriação" originária, porque origem do próprio ser no seu mostrar-se. Este "acontecimento" não o é à maneira histórica processual de* Geschehnis, *nem ao modo da sucessão sequencial de algo – um "sucesso" – como consequência de outra coisa (donde a derivação de sentido, em português, de "sucesso" como "êxito", que seria* Erfolg*).* Ereignen, sich ereignen *significa acontecer, no sentido mais* próprio e singular *do que, assim, acontece: o* singulare tantum *do "copertencer-se de homem e ser", da sua "conjunção essencial", de que se fala, em páginas decisivas para a compreensão e tradução do termo, em* Identidade e Diferença[9]. Ereignis *é,*

[9] *Veja-se a famosa passagem de* Identität und Differenz, *Pfullingen, [8]1986, 24-25 e 27.*

pois, o repentino dar-se ou propiciar-se do próprio e da apropriação recíproca do ser e do seu aí, no instante propício e próprio, na ocasião apropriada e singular desse acontecer em que o aí-ser acontece como tal. Traduzimos, portanto, Ereignis *por "acontecimento de apropriação" e* Er-eignis, *pela relação etimológica do prefixo* er- *com* ur-, *por "acontecimento originário de apropriação". O verbo* ereignen *verte-se, pela mesma razão, por "acontecer da apropriação" ou "apropriante", segundo os contextos, mas também, esporadicamente, por "propiciar-se". Para as restantes variantes deste complexo de sentido deverá consultar-se o glossário.*

A estes grupos semânticos juntam-se outros, de importância mais circunscrita, pelo que a justificação das opções de tradução só será referida, em nota, no contexto próprio (como nos casos de stellen, Riß, Heile *ou* Fug*), reservando-se o recurso à reprodução do termo alemão no corpo do texto entre parênteses rectos, sempre que resulte útil para manter a coerência das referências, que se perderiam na mera tradução.*

3. O glossário

O glossário anexo, elaborado graças a um demorado trabalho de equipa, regista os termos-chave heideggerianos e a sua presente versão portuguesa, quer na sua acepção capital, quer, quando for caso disso, nas suas principais variantes contextuais. Não pretende ser exaustivo nem normativo, mas apenas indicativo, tanto das dificuldades quanto das soluções encontradas para as superar, com base em critérios de tradução, nele manifestos, adoptados consensualmente. Quando, em alguns casos, esse consenso não foi completo ou a versão consensuada não era contextualmente utilizável, optou-se por indicar em primeiro lugar a ou as versões mais aceites, e só depois a opção singular, com expressa indicação do texto ou lugar em que surge. O glossário dá, portanto, bem a medida da tentativa de diversos leitores-tradutores de se ajustarem ao idiolecto heideggeriano. Sempre que possível, procuraram-se na língua por-

tuguesa raízes e famílias etimológicas capazes de expressar a amplitude de matizes que o idioma original permite ou sugere (como nos casos já citados, mas também no de scheinen/erscheinen, *por exemplo). Ocasionalmente, não se achando em português palavra adequada a um matiz contextualmente importante, recorreu-se, sempre com parcimónia, a neologismos, as mais das vezes já habituais em alguns círculos filosóficos (por ex.,* Vorstellung//Repräsentation *vertido como Representação/representificação). Os acertos e desacertos estão patentes e as suas consequências assumidas. Mas o seu registo deve poder constituir um apoio à leitura desta obra, na sua presente tradução, e uma base de trabalho para a abordagem de outros textos heideggerianos.*

Houvemos de renunciar à inclusão de um glossário português-alemão, pois a polisemia de muitos termos obrigaria a um excessivo alargamento do espaço paratextual que, por vontade do Autor, se consente aos responsáveis da edição. Esta decisão é, por outro lado, comum à maior parte das traduções de Heidegger, podendo verificar-se facilmente quão escassas excepções se dão a esta quase-regra. Também renunciámos a que figurassem no glossário vocábulos que, embora contextualmente muito importantes, têm uma incidência limitada a um dos ensaios, sem que a sua tradução se repercuta noutros (como no caso de Riß *e respectivo campo semântico), considerando-se suficiente, nesses casos, a breve referência* in situ *aos respectivos nexos de sentido, quer intratextualmente, mediante o recurso a parênteses rectos, quer em nota de rodapé, se necessário. Omitimos, finalmente, pela mesma razão, neste glossário, as acepções não heideggerianas da terminologia de que Heidegger se apropria, deixando, contudo, nos textos, marca dessa apropriação, pelo procedimento anteriormente descrito.*

* * *

Só duas palavras, finalmente, para expressar a nossa gratidão. Em primeiro lugar, pelo acolhimento recebido quer institucional, quer pessoal, que tornou possível levar a cabo este projecto de

investigação e tradução filosófica: ao Prof. J. Cerqueira Gonçalves, que o aceitou no Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa e lhe deu o calor do incentivo inicial, sem o qual talvez não se tivesse lançado tão cedo e resolutamente, e ao Prof. M. J. do Carmo Ferreira, que continuou a prestar-lhe o apoio institucional, além de não poucas sugestões interpretativas e de tradução, a que esperamos fazer jus. Em segundo lugar, à Prof.ª Luísa Portocarrero da Silva e ao Prof. João Paisana, pela sua cooperação como consultores, sempre generosa e enriquecedora; e à Doutora Helga Hoock Quadrado, cuja presença não menos generosa neste projecto e nas traduções que dele derivam foi intensa e preciosa, não se limitando à de uma mera revisão final dos textos. Em terceiro lugar, finalmente, à Fundação para a Ciência e a Tecnologia, que ao apoiar este projecto, com o financiamento, pelo programa Praxis, de uma bolsa de iniciação à investigação científica, permitiu de facto a realização com continuidade de algumas acções, que o levaram a bom termo, e que, de outro modo, só muito mais demoradamente teriam sido possíveis. Esse agradecimento é, pois, extensivo à bolseira Filipa Pedroso e ao bolseiro Pedro Sobral Pignatelli, cujo trabalho assegurou, entre outras coisas, a edição final do presente glossário.

Irene Borges Duarte

GLOSSÁRIO

Significação das siglas utilizadas e modo de usar o glossário:

A = A origem da obra de arte; *B* = O tempo da idade do mundo; *C* = O conceito de experiência em Hegel; *D* = A palavra de Nietzsche «Deus morreu»; *E* = Para quê poetas?; *F* = O dito de Anaximandro

A estruturação por étimos do presente glossário não obedece tanto a critérios de rigor filológico como a uma preocupação por elucidar o leitor a respeito das soluções adoptadas para a tradução de determinados termos e respectivas raízes. A consulta do glossário deve ser feita a partir da identificação prévia do étimo ou núcleo semântico, visto que não se segue uma mera ordenação alfabética, mas, por via de regra, procura-se também integrar os termos em grupos semânticos específicos. Os vocábulos entre parênteses rectos correspondem a étimos cuja significação se encontra omitida, por ser a do alemão corrente e por não ter em Heidegger nenhum uso particularmente importante ou técnico. Tanto a abreviatura «cf.» como a indicação da obra por intermédio das siglas acima referidas constituem uma chamada de atenção para o leitor. No primeiro caso, avisa-se da presença, dentro ou fora do glossário, de termos cuja significação corrente é próxima, quando não sinónima, mas que, apresentando em Heidegger um investimento semântico diferenciado, se procura traduzir sistematicamente mediante grupos etimológicos ou adjectivações diferentes. No segundo caso, adverte-se para o uso especial que é feito dum determinado termo num dos textos ou, neste, numa passagem específica.

Abendland (s): Ocidente, terra do poente
als was: enquanto quê
Anfang (r): início *(cf. Beginn)*
Beginn (r): começo *(cf. Anfang)*
Behauptung (e) / Sichbehaupten (s): asserção, asseveração / o afirmar-se
Bereich (r): âmbito, reino *(cf. Bezirk)*
bergen: pôr a coberto, albergar, pôr-a-salvo [F] *(cf. hüllen, stecken, decken)*
  entbergen / Entbergung (e): desencobrir / desencobrimento
  verbergen / Verbergung (e): encobrir / encobrimento
  Verborgenheit (e) / Unverborgenheit (e): o estar encoberto / o não-estar-encoberto
Bezirk (r): recinto, domínio circunscrito [A], área [B] *(cf. Bereich)*
Bild (s): imagem, forma
  bilden: dar forma
  Einbildungskraft (e): imaginação, capacidade imaginativa [A]
  Gebilde (s): formação, criação, o formado [A]
  Vorbild (s): modelo
Bindung (e): vínculo, ligação
[blicken]
  Anblick (r): o viso, o olhar, perspectiva, aspecto
  Augenblick (r): instante
  Vorblick (r): pré-visão
  Wesensblick (r): *(cf. wesen)*
Brauch (r) / Brauchbarkeit (e): uso / o poder-ter-uso
[bringen]
  darbringen: oferecer, apresentar
  hervor(-)bringen: pro(-)duzir
  Her-vor-bringen (s): o trazer-a-emergir-diante
Da (s): o aí
[denken]
  Andenken (s): lembrança *(cf. Erinnerung)*
  bedenken / Bedenken (s): ponderar / ponderação, escrúpulos

bedenklich: escrupuloso, problemático
Bedenklichkeit (e): hesitação
Gedächtnis (s): memória
dichten / Dichtung (e): poetar, ditar poético / a poesia, o ditado poético *(cf. Poesie)*
Dienlichkeit (e): serventia
Ding (s): coisa *(cf. Sache)*
Dinghafte (s) / Dingsein (s): carácter de coisa / o ser-coisa
Dingheit (e) / Dinglichkeit (e): coisidade / coisalidade, modalidade de coisa
Durft (e) / dürftig: carência, carestia [E] / indigente
[eignen< eigen]
Eigentum (s): propriedade
eigentlich: propriamente, em sentido próprio
eignen: apropriar
er(-)eignen / sich ereignen: acontecer (originário) de apropriação / acontecer apropriando-se, propiciar-se
Ereignis (s): acontecimento de apropriação
Vereignung (e): o tornar próprio
zueignen: apropriar-se
Ek-sistenz (e): ex-sistência
ekstatisch: ex-stático
Entschiedensein (s): o estar-decidido *(cf. Entschlossenheit)*
Epoche (e) / epochal: época / epocal
Erinnerung (e): recordação *(cf. Andenken)*
[fallen]
Abfall (r): queda
Verfall (r): queda, decadência
Zerfall (r): desmoronamento, o ruir
[fertig]
anfertigen: confeiçoar
verfertigen: fabricar
fragwürdig: digno de ser questionado, questionável
Freie (s): campo livre
früh: inicial

Frühe (e): madrugada
Frühzeit (e): dealbar
(sich) fügen: concatenar(-se), conformar(-se)
einfügen: inserir, integrar
Fug (r) / Un-fug (r): concerto, conveniência [F] / des-concerto, não-conveniência [F]
Fuge(e) / Un-fuge(e): articulação, conformação [harmonia] [A]/ des-armonia, desarticulação
fugen: concertar, encaixar, articular
Gefüge (s): concatenação, estrutura
verfügbar: disponível
Verfügung (e): o dispor, o ter à disposição
[gegen]
begegnen: vir ao encontro
Gegend (e): região de encontro
[gehen]
aufgehen: irromper, eclodir, brotar
Untergehen (s): o declinar
Vergehen (s): o desvanecer
Vorgehen (s): processo, procedimento
geschehen: acontecer (historicamente)
Geschehnis (s): acontecimento (histórico) *(cf. Ereignis)*
Geschichte (e): história *(cf. Historie)*
gewähren: conceder
Grund (r): fundamento, fundo, base, razão
Abgrund (r): abismo
begründen: fundamentar
gründen / Gründung (e): fundar(-se), fundamentar(-se) / fundação *(cf. Stiftung)*
[halten]
an sich halten: conter, reter em si
Aufenthalt (r): estância
Verhalten (s): comportamento, relacionamento
Verhaltenheit (e): contenção, reserva
Verhältnis (s): relação *(cf. Beziehung, Relation)*

Vorhandene (s) / Vorhandenheit (e): o que-está-perante / o estar-perante
heil / unheil: são e salvo / insão
Heile (s) / Unheile (s): cura, o são, graça / insão, desgraça
Heilige (s): o sagrado
heil(-)los / Heil(-)lose (s): na in(-)cúria / in(-)cúria
Unheil (s): desgraça
heimisch / Unheimlichkeit (e): em casa / inquietude
Historie (e) / historisch: historiografia *(cf. Geschichte)* / historiográfico
[hören]
zuhören: escutar, auscultar
zusammengehören : co-pertencer (gehören < hören)
[hüllen] *(cf. bergen, stecken, decken)*
enthüllen / Enthüllung (e): desvelar / desvelamento
verhüllen: velar
Hut (e) / behüten: protecção, abrigo / abrigar
Irre (e) / Irrtum (r): errância / erro
je: em cada caso
je und je: de cada vez e por uma vez [F]
Je-weilige (s): o-que-se-demora-por-uma-vez [F] *(cf. Weile)*
[kehren]
Abkehr (e): afastamento, aversão
Einkehr (e): recolhimento
umkehren / Umkehren (s): inverter / inversão
verkehren: transformar
Kluft (e): precipício, abismo [F]
[kommen]
Angekommenheit (e): vinda
Ankunft (e): chegada
herauskommen / hervorkommen: emergir / emergir, surgir diante
Herkunft (e): proveniência, origem [F]
Zukunft (e): porvir
[lassen]
Verlässlichkeit (e): fiabilidade

Seinsverlassenheit (e): abandono do ser

[licht]

Lichte (s) / Lichtung (e): claridade / clareira

lichten / Gelichtete (s): clarear / clareado

Objekt (s) / Objektive (s): objecto *(cf. Gegenstand)* / o objectivo

offen / Offene (s): aberto / o aberto, o que-está-aberto

eröffnen: inaugurar, patentear originariamente [A]

Offenbarkeit (e): o estar-revelado

Offenheit (e): o estar-aberto

Ort (r): sítio, lugar [C] *(cf. Stelle, Stätte)*

Erörterung (e): comentário, enquadramento, discussão, explicitação

Ortschaft (e): localidade

Präsens (s):

präsentieren / Präsentation (e): presentificar / presentificação *(cf. Darstellung)*

Präsenz (e): presença *(cf. Anwesenheit)*

Repräsentation (e): representificação, representação *(cf. Vorstellung)*

repräsentieren: representificar, representar *(cf. vorstellen)*

ragen: erguer-se

hervorragen: sobressair

Reale (s) / Realität (e): o real / realidade *(cf. Wirklichkeit)*

Recht (s): direito, justiça

einrichten / Einrichtung (e): estabelecer, instituir, instalar / estabelecimento

errichten: erigir

sich richten in: rectificar-se

Richtigkeit (e): correcção

Relation (e): relação, *relatio* *(cf. Verhältnis, Beziehung)*

Ruch (r) / ruchlos: piedade, cuidado [F] / ímpio, sem cuidado [F]

Ruchlosigkeit: impiedade [F]

[rücken]

Einrückung (e): inserção

Entrückung (e): enlevo

ver-rückt: de-lirante [D]
Verrückung (e): remoção

[sagen]
entsagen: desdizer
Sage (e): saga, o dizer
Versagen (s): o recusar-se [A]
Vorsage (e): o dizer anunciador

schaffen: criar
Beschaffenheit (e): constituição

scheinen: parecer, brilhar, aparecer, (a)parecer
Anschein (r): aspecto, o aparentar
erscheinen / Erscheinung (e): aparecer / aparência, aparição, fenómeno
Schein (r): brilho, aparência, brilho da aparência [C]
Zum-Vorschein-Kommen (s): o vir ao de cima

schicken: enviar, destinar
Geschick (s): destino, envio
Geschickliche (s): o que possui destino
sich schicken in: conformar-se a

[schliessen]
Entschlossenheit (e): resolução, estar-resoluto *(cf. Entschiedensein)*, o estar-resoluto-que-descerra [A], o estar-decidido-abrindo [F]
erschliessen / Erschliessung (e): descerrar / descerramento
Verschlossene (s): o encerrado, o que está encerrado

[sehen]
Sichversehen (s): o extraviar-se
zusehen: averiguar, examinar [C]

sein: ser
Dasein (s) / Da-sein (s): aí-ser, existência / ser-o-aí, ser-aí
Seiende (s): ente
Seiendheit (e): entidade

setzen: pôr, colocar, instaurar
sich absetzen / Absetzung (e): demarcar-se, distanciar-se [C] / deposição [D]
aufsetzen: impor

Auseinandersetzung (e): confrontação
aussetzen: expor
besetzen: ocupar
Gesetz (s): lei, posição legal, o-que-está-posto-como-lei
Gesetzlichkeit (e): legalidade
(Sich-)Ins-Werk-Setzen (s): o pôr(-se)-em-obra
Satz (r): proposição, enunciado, princípio
Sichdurchsetzen (s): o impor-se
übersetzen / Übersetzung (e): transpor / tradução
versetzen / Versetzung (e): transferir / transferência
voraussetzen / Voraussetzung (e): pressupor / pressuposição
Wertsetzung (e): instauração de valores

[sicher]
Sicherheit (e): segurança
Sicherung (e): garantia
Versichern (s): o asseverar

Sinn (r): sentido
Besinnung (e): meditação

Sorge (e): cuidado
Besorgnis (e) / besorgt sein: preocupação / estar preocupado, preocupar-se
Sorgfalt (e): preocupação
sorg-los: des-cuidado, sem cuidado

Spielraum (r): espaço de jogo, margem consentida

[sprechen]
ansprechen: apelar, dirigir-se a, solicitar
Anspruch (r): exigência, reivindicação, apelo, pretensão, pronunciamento [F]
Freispruch (r): ilibação libertadora
Sprache (e): linguagem, língua
Spruch (r): sentença, dito [F]
Zuspruch (r): apelo, ressonância [F]
Zuspruch des Seins: ressonância do ser

[springen]
Absprung (r): impulsão, primeiro impulso [F]

entspringen. ter origem, brotar

Vorsprung (r): salto que antecipa

Stätte (e): local, lugar , terreiro [E] *(cf. Ort, Stelle)*

[stecken]

verstecken: esconder *(cf. bergen, hüllen, decken)*

stehen: estar, residir, estar de pé

Bestand (r) / Bestandlose (s): consistência, fundo consistente / sem consistência, o que não tem consistência

Beständige (s): constante

Beständigkeit (e): constância, persistência, consistência

Beständigung (e): tornar persistente

bestehen: consistir, ser constituído por, residir

Fort-bestehen (s): o continuar-a-persistir

dastehen: estar aí, estar aí de pé

entstehen / Entstehung (e): surgir, vir a ser / surgimento

entgegenstehen: confrontar-se

erstehen: elevar(-se)

Gegenstand (r): objecto, o que se opõe *(cf. Objekt)*

Gegenständlichkeit (e): objectividade

Gegenständige (s): o objectual, o que há de objectual

Gegenständigkeit (e): objectualidade

innestehen: instar

Insichstehen (s): o estar-em-si

Inständigkeit (e): insistência

Stand (r) / Standort (r): posição / posto

Standhaftigkeit (e): imperturbabilidade

standhalten: resistir

Ständige (s): o carácter permanente

Ständigkeit (e): permanência

Vergegenständlichung (e): objectualização, objectivação

widerstehen / Widerstand (r): opor(-se) / resistência

zum Stehen bringen: deter

stellen: pôr, colocar

aufstellen / Aufstellung (e): levantar / o levantar

Ausstellung (e): exposição

darstellen / Darstellung (e): apresentar, expor / apresentação [C] (cf. Präsentation), representação (teatral)

sich entgegenstellen: contrapor-se

Erstellung (e): edificação

feststellen / Fest(-)stellung (e): verificar, determinar, fixar / fixação

Festgestelltsein (s): ser-fixado

Gestalt (e): figura

Gestell (s) / Ge(-)stell (s): armação / com-posição

her(-)stellen: e(-)laborar

Stelle (e) / Stellung (e): lugar *(cf. Ort, Stätte)* / posição

Verstellen (s): o dissimular, o remover

vorstellen / Vorstellung (e): representar / representação *(cf. repräsentieren / Repräsentierung)*

(sich) zurückstellen: retirar(-se), repor(-se), devolver(-se)

[stiften]

Anstiftung (e): instigação

Stiftung (e): instituição *(cf. Gründung)*

[Stimme (e)]

Stimmung (e): disposição afectiva

Übereinstimmung (e): adequação, concordância

Subjektität (e) / Subjektivität (e): subjectidade / subjectividade

[suchen]

Untersuchung (e): indagação

Sache (e): coisa, assunto, o que está em causa

Sachheit (e): qualidade de coisa

Sachverhalt (r): complexo temático, complexo do que está em causa

Tragen (s): o suportar, o portar

überwinden / verwinden: ultrapassar / prevalecer sobre a influência [F]

Ungewohnte (s): inabit(u)ado

Vergessenheit (e): esquecimento

Verwesung (e): decomposição

Vorhaben (s): o ter-prévio, propósito

Vorliegende (s): subjacente, ante-posto
Wa[a]ge (e): balança
wagen: ousar, arriscar-se
Wagnis (s): risco
[wahr]
bewahren / Bewahrung (e): resguardar / o resguardar
gewahren: perceber, notar
verwahren: preservar, guardar
Wahre (s): o verdadeiro
wahren / Wahr (e): guardar, preservar a descoberto [F] / o domínio do que se preserva a descoberto [F]
wahrhaft: verídico, veraz, verdadeiramente
wahrnehmen: percepcionar, tomar como verdadeiro
Wahrnis (s): salvaguarda
walten: vigorar, campear [F]
[-wärtig]
gegenwärtig: actual, o actualmente presente
vergegenwärtigen / Vergegenwärtigung (e): presentificar / presentificação
verweigern / Verweigerung (e): recusar-se, escusar-se [A] / recusa, escusa [A]
Weile (e): demora
verweilen: demorar-se
[Welt (e)]
Weltalter (s): era do mundo
welten: mundificar, fazer mundo
weltisch: mundano
wenden: virar, inverter
Gegenwendigkeit (e): o estar-em-antagonismo
Wende (e): viragem, inversão
werfen: lançar, projectar
Entwurf (r): projecto
Geworfenheit (e): o estar-lançado
Wurf (r): lance
wirklich / Wirklichkeit (e): efectivo, efectivamente real /

efectividade, realidade efectiva, realidade em acto *(cf. Realität)*

wesen: essenciar-se, estar-a-ser

Abwesen (s) / Abwesende (s): o-estar-ausente, ausência / o-que--está-ausente

anwesen / Anwesen (s): vir-à-presença, estar-presente / o-estar--presente, o vir-à-presença

anwesend / Anwesende (s): presente, que está presente / o que--está-presente, o que-vem-à-presença

Anwesenheit (e): presença, estar-em-presença *(cf. Präsenz)*

Gewesene (s) / Ge-wesene (s): o sido, aquilo que foi / o sido, o já essenciado

Wesen (s) / Unwesen (s): essência, estar-a-ser, ser / anti-essência, abuso da essência, in-essência

Wesende (s): o-que-se-essencia, o que-está-a-ser

Wesenheit (e): essencialidade

Wesensblick (r): o olhar-que-vê-a-essência

willig: volitivo, voluntarioso

Wandel (r) / Wandlung (e): mudança / mutação

Wink (r): aceno

[wissen]

Gewisse (s): o certo

Gewissen (s): consciência moral

Gewissheit (e): certeza

Gewusste (s) / Gewusstheit (e): o sabido / o estar-sabido

Sich-selbst-wissen (s): o saber-de-si-mesmo

Selbstgewissheit (e): certeza de si

Zeitalter (s): era

[ziehen]

Beziehung (e): referência, respeito [A], relacionamento [E] *(cf. Verhältnis, Relation)*

Bezug (r): conexão

sich entziehen: subtrair-se, privar-se

sich zurückbeziehen auf: remeter para

sich zurückziehen: retirar-se

Zug (r): (corrente de) atracção, feixe, tensão [A]
Grundzug (r): traço fundamental

Zeug (s): utensílio
erzeugen / Erzeugnis (s): fabricar / produto
Zeughafte (s): carácter de utensílio
Zeugsein (s): o ser-utensílio

Zwiefalt (e): duplicidade

CAMINHOS DE FLORESTA

Holz [madeira, lenha] é um nome antigo para *Wald* [floresta]. Na floresta [*Holz*] há caminhos que, o mais das vezes sinuosos, terminam perdendo-se, subitamente, no não-trilhado. [IV]

Chamam-se caminhos de floresta [*Holzwege*].

Cada um segue separado, mas na mesma floresta [*Wald*]. Parece, muitas vezes, que um é igual ao outro. Porém, apenas parece ser assim.

Lenhadores e guardas-florestais conhecem os caminhos. Sabem o que significa estar metido num caminho de floresta.

A origem da obra de arte

Tradução
Irene Borges-Duarte
Filipa Pedroso

A ORIGEM DA OBRA DE ARTE[a]

'Origem'[b] significa aqui aquilo a partir do qual e pelo qual algo é aquilo que é e como é. Àquilo que algo é, [sendo] como é, chamamos a sua essência [*Wesen*[1]]. A origem de algo é a proveniência da sua essência. A pergunta pela origem da obra de arte pergunta pela proveniência da sua essência. De acordo com a concepção habitual, a obra tem origem a partir da e pela actividade do artista. Con- [7]

---

[a] Edição *Reclam* de 1960: A tentativa (1935/1937) [é] insuficiente em virtude do uso inadequado do termo 'verdade' para a clareira (ainda apresentada de forma cautelosa) e para o clareado. Cf. *Wegmarken* (Marcas no caminho), pág. 268 e ss. *Hegel und die Griechen* (*Hegel e os Gregos*); *Zur Sache des Denkens* (*Acerca da coisa do pensar*), pág. 77, nota de rodapé *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (*O fim da filosofia e a tarefa do pensar*). *Arte:* o trazer-a-emergir-diante [*Her-vor-bringen*] requerido no acontecimento de apropriação da clareira do encobrir-se – do pôr a coberto no formado [*Ge-bild*].

Trazer-a-emergir-diante e dar forma [*Bilden*]: cf. *Sprache und Heimat* (*Língua e terra-mãe*), *Aus der Erfahrung des Denkens* (*A partir da experiência do pensar*).

[b] Edição *Reclam* de 1960: O discurso acerca da 'origem' [é] passível de ser mal compreendido.

[1] N.T. O termo *Wesen* é traduzido quer por 'essência', quer por 'estar-a-ser' (mesmo quando se lê 'essência', devemos lembrar-nos de 'estar-a-ser'). A justificação encontra-se na pág. 39, na distinção que Heidegger faz entre *Wesen* em sentido próprio e *Wesenheit* (que é identificada com *essentia*).

tudo, aquilo[c] que o artista é, é-o por meio de quê e a partir de quê? Pela obra; pois, que uma obra honre o mestre significa: só a obra permite ao artista surgir como um mestre da arte. O artista é a origem da obra. A obra é a origem do artista. Nenhum é sem o outro. Não obstante, nenhum dos dois porta, por si só, o outro. Em cada caso, o artista e a obra *são*, em si [mesmos] e na sua relação recíproca, mediante um terceiro [termo], que é o primeiro, sendo por ele [e] a partir dele que o artista e a obra de arte adquirem o seu nome – mediante a arte.

Assim como o artista é a origem da obra de um modo necessariamente diferente do modo como a obra é a origem do artista, tão certo é a arte ser, ainda de um outro modo, a origem para o artista e, ao mesmo tempo, para a obra. Poderá, porém, a arte ser, de algum modo, uma origem? Onde e como é que há arte? A arte – isso não é mais que uma palavra à qual não corresponde nada de efectivamente real. Pode valer como uma representação colectiva sob a qual pomos aquilo que, na arte, efectivamente é: a obra e o artista. Mesmo se a palavra 'arte' devesse significar mais do que uma representação colectiva, aquilo que é referido mediante a palavra 'arte' só poderia ser com base na realidade efectiva de obras e artistas. Ou será que isto se passa ao contrário? Não será que só se dá obra e artista caso[a] haja arte, e esta justamente como origem deles?

Seja qual for o lado para que penda a decisão, a pergunta pela origem da obra de arte torna-se na pergunta pela essência da arte. Porém, visto que tem de ficar em
[8] aberto [a questão de saber] se há e como é, em geral, a arte, tentaremos encontrar a essência da arte onde não houver dúvida de que, efectivamente, a arte vigora. A arte

[c] Edição *Reclam* de 1960: aquele que ele é.

[a] Edição *Reclam* de 1960: *Se dê* a arte.

está a ser [*west*] na obra de arte. Mas o que é e como é uma obra da arte?

Aquilo que a arte é deve poder depreender-se a partir da obra. Aquilo que a obra é, só o podemos experimentar a partir da essência da arte. Toda a gente nota facilmente que andamos às voltas. O entendimento comum exige que se evite este círculo, porque ele é uma infracção contra a lógica. Julga-se que aquilo que a arte é se deixa colher das obras de arte que estão perante, por meio de uma observação comparativa delas. Mas como podemos estar certos de estar a tomar realmente como base da nossa observação obras de arte, se não sabemos, antes de mais, o que é a arte? Todavia, do mesmo modo que não se consegue alcançar a essência da arte pela recolha de notas características a partir de obras de arte que estão perante, também não pode sê-lo por uma dedução a partir de conceitos mais elevados; pois esta dedução tem já também em vista, de antemão, aquelas determinações que têm de bastar para que aquilo que tomamos de antemão por uma obra de arte se nos apresente enquanto tal. Mas aqui, quer a recolha de notas características a partir do que está perante, quer a dedução a partir de princípios são impossíveis e, onde são praticadas, são uma auto-ilusão.

Desta forma, é preciso que percorramos inteiramente este curso circular. Não se trata nem de um recurso a que nos vejamos obrigados nem de um defeito. Trilhar este caminho é a força, e permanecer nele é a festa[2] do pensar, supondo que o pensar é um ofício [*Handwerk* – trabalho manual]. Não é somente o passo principal da obra para a arte que, como o passo da arte para a obra, é um círculo; às

---

[2] N.T. Jogo de palavras intraduzível, em que se relaciona o sentido de 'festa' (*das Feste*, termo alemão de origem latina) com o de fortaleza (*die Feste* ou *Veste*), sublinhando o que há de força [*Stärke*] e de celebração ligado à circularidade do percurso hermenêutico.

voltas neste círculo anda, antes, cada um dos passos singulares que tentamos dar.

Para encontrarmos a essência da arte que vigora efectivamente na obra vamos ter com a obra efectivamente real e perguntamos-lhe o que é e como é.

Toda a gente conhece obras de arte. Encontramos obras arquitectónicas e de artes plásticas em lugares públicos, nas igrejas e nas casas de habitação. Há obras de arte de diferentes épocas e povos acomodadas em colecções e em
[9] exposições. Se olharmos as obras considerando a sua realidade efectiva intocada e não nos iludirmos a nós próprios a seu respeito, então torna-se manifesto que as obras estão perante de modo tão natural como qualquer outra coisa. O quadro está pendurado na parede do mesmo modo que uma caçadeira ou um chapéu. Uma pintura, por exemplo, a de van Gogh que apresenta um par de sapatos de camponês, anda de exposição em exposição. As obras são expedidas como o carvão da bacia do Ruhr ou como os troncos de árvore da Floresta Negra. Durante a campanha, os hinos de Hölderlin estavam empacotados na mochila do mesmo modo que um utensílio de limpeza. Os quartetos de Beethoven jazem no armazém da editora tal como batatas numa cave.

Todas as obras têm este carácter de coisa [*Dinghafte*[3]]. O que seriam sem ele? Mas talvez estejamos a escandali-

---

[3] N.T. Traduzimos os termos *Dinghafte*, *Zeughafte*, *Werkhafte*, *Erdhafte* e *Ereignishafte* respectivamente por 'carácter de coisa', 'carácter de utensílio', 'carácter de obra', 'carácter de terra' e 'carácter de acontecimento de apropriação'. Esta opção de tradução foi sugerida pelas expressões utilizadas na pág. 19 (... *Charakter der Dienlichkeit und der Anfertigung*...) e principalmente no Epílogo (pág. 67: *Es gilt, den Werkcharakter des Werkes in den Blick zu bringen.*). Mas há que ter isto permanentemente em vista: trata-se de *modos de ser* e da presença desses modos de ser naquilo que, em cada caso, está posto a descoberto no aí

zar-nos com este modo de ver a obra, bastante grosseiro e exterior. Só a empresa de transportes ou a senhora das limpezas do museu se podem mover em tais concepções da obra de arte. Nós, porém, temos de acolher as obras tal como aquele que as vivencia e frui delas vai ao seu encontro. Mas até a tão apregoada 'vivência estética' não pode passar ao lado do carácter de coisa da obra de arte. Há algo de pedra na obra arquitectónica. Há algo de madeira na obra de talha. Há algo colorido na pintura. Há algo de vocal na obra linguística. Há algo de sonoro na obra musical. O carácter de coisa está de modo tão inamovível na obra de arte que até teríamos de dizer antes ao contrário: a obra arquitectónica é em pedra. A obra de talha é em madeira. A pintura é na cor. A obra linguística é na voz. A obra musical é no som. Obviamente – replicar-se-á. É certo que sim. Todavia, o que é, na obra de arte, este óbvio carácter de coisa?

Provavelmente é supérfluo e [até mesmo] desconcertante perguntar por isso, pois a obra de arte, ultrapassando o [seu] carácter de coisa, é ainda algo de outro. É este algo de outro que aí está que constitui o artístico. É certo que a obra de arte é uma coisa confeiçoada [*angefertigt*], porém ela diz ainda algo de outro que não aquilo que a mera coisa é – ἄλλο ἀγορεύει. A obra, com um outro, dá a conhecer publicamente um outro, revela algo de outro[4] – é alegoria. Na obra de arte, há ainda algo de outro que é posto em conjunto com a coisa confeiçoada. 'Pôr em conjunto' diz-se em grego συμβάλλειν. A obra é símbolo.

---

do ser-o-aí, modos esses que não estão isolados, como que em compartimentos estanques no domínio do que há, mas que se cruzam.

[4] N. T. Heidegger imita aqui a forma de expressão, para nós estranha, 'o outro do outro', usada em grego. Cf. por exemplo, no *Sofista* de Platão: ἡ κίνησίς ἐστιν ἕτερον τοῦ ἑτέρου (256 c).

[10] A alegoria e o símbolo constituem o enquadramento conceptual da perspectiva em que a caracterização da obra de arte se move desde há muito. Contudo, este algo na obra que revela algo de outro é o carácter de coisa das obras de arte. Quase parece que o carácter de coisa na obra de arte é como que o alicerce no qual e sobre o qual esse algo de outro, que é aquilo que é próprio [da obra], é construído. E não é este carácter de coisa na obra aquilo que o artista, com o seu trabalho manual [*Handwerk*], faz propriamente?

Queríamos encontrar a realidade efectiva imediata e plena da obra de arte; pois só assim descobrimos também nela a arte efectivamente real. Antes de mais, temos, portanto, de trazer à consideração o carácter de coisa da obra. Para tal, é necessário que saibamos, de forma suficientemente esclarecida, o que é uma coisa. Só então se pode dizer se a obra de arte é uma coisa, mas uma coisa à qual adere ainda algo de outro; só então se pode decidir se a obra é, no fundo, algo de outro, e nunca uma coisa.

A coisa e a obra

O que é, na verdade, uma coisa, na medida em que é uma coisa? Quando fazemos esta pergunta, queremos vir a conhecer o ser-coisa (a coisidade) da coisa. Trata-se de chegar a conhecer o carácter de coisa da coisa. Para tal, temos de conhecer o âmbito ao qual pertencem todos aqueles entes a que nos referimos desde há muito com o nome de 'coisa'.

A pedra no caminho é uma coisa, e [também] o torrão de terra. O jarro é uma coisa, e [também] a nascente junto ao caminho. Mas, então, e o leite dentro do jarro e a água da nascente? Também estes são coisas, se chamamos com propriedade 'coisa' à nuvem no céu e ao cardo do campo, à folha [esvoaçando] ao vento de Outono e ao açor

[voando] sobre a floresta. Tudo isto deverá ser chamado, de facto, uma coisa, se até ao que não se mostra a si mesmo – como o faz tudo aquilo que acaba de ser enumerado – se atribui o nome de coisa, i.e., ao que não aparece. Uma tal coisa que não aparece ela mesma, quer dizer, uma "coisa em si", é, por exemplo, segundo Kant, a totalidade do mundo; o próprio Deus é uma coisa desse tipo. Chama-se, na linguagem da filosofia, coisa às coisas em si e às coisas que aparecem, a todo o ente que, em geral, é. [11]

É certo que o avião e o aparelho de rádio fazem hoje parte das coisas [que nos são] mais próximas. Porém, quando consideramos as 'coisas últimas', aí estamos a pensar em algo totalmente diferente. As 'coisas últimas' são a morte e o juízo. Em suma, a palavra 'coisa' indica aqui tudo aquilo que não é simplesmente nada. De acordo com esta significação, também a obra de arte é uma coisa, na medida em que, em geral, é algo que é [um] ente. Mas, então, este conceito de coisa não nos ajuda em nada – pelo menos de forma imediata – relativamente ao nosso propósito de marcar os limites do ente que é ao modo-de-ser da coisa face ao ente que é ao modo-de-ser da obra. Além disso, também sentimos escrúpulos ao chamar a Deus uma coisa. Do mesmo modo, hesitamos em tomar por uma coisa o camponês no campo, o fogueiro frente à caldeira, o professor na escola... O homem não é uma coisa. É verdade que[, em alemão,] chamamos a uma rapariguinha muito jovem que empreende uma tarefa que a ultrapassa uma 'coisinha tão nova' [*ein zu junges Ding*], mas apenas porque nos parece, de algum modo, faltar aqui o ser-humano e julgamos antes descobrir aquilo que constitui o carácter de coisa da coisa. Hesitamos até em chamar coisa à corça na clareira da floresta, ao escaravelho na erva, ao rebento... Coisa seria antes, para nós, o martelo e o sapato, o machado e o relógio. Mas também estes não são meras coisas. Como coisa só valem para nós a pedra, o torrão, um

pedaço de madeira – aquilo que, na natureza e no domínio do uso, é inanimado. As coisas da natureza e do uso são, portanto, aquelas a que chamamos habitualmente coisas.

Desta forma, vemo-nos reconduzidos do âmbito mais vasto, no qual tudo é uma coisa (coisa = *res* = *ens* = um ente) – também as coisas supremas e finais –, ao domínio circunscrito mais estrito das meras coisas. O "mero" quer aqui dizer, por um lado, a pura coisa, que é simplesmente uma coisa e nada mais; mas o "mero" quer dizer simultaneamente: apenas e só uma coisa, num sentido já quase depreciativo. As meras coisas, excluindo até as coisas de uso, são tomadas como sendo as coisas propriamente ditas. Ora, em que é que consiste o carácter de coisa destas coisas? A coisidade das coisas tem de se deixar determinar a partir delas. Essa determinação deixa-nos em posição de caracterizar o carácter de coisa enquanto tal. Assim apetrechados, podemos caracterizar a realidade efectiva quase palpável das obras, na qual, então, ainda está algo de outro.

[12] Ora, é um facto bem conhecido que, já desde há muito – desde que a pergunta 'O que é, em geral, o ente?' foi feita –, o que sempre de novo se nos impõe como o ente-padrão são as coisas na sua coisidade. Por consequência, temos de encontrar já nas concepções tradicionais do ente a circunscrição da coisidade das coisas. Por isso, precisamos apenas de nos assegurarmos expressamente deste saber da coisa que nos foi transmitido, para sermos dispensados do trabalho árido de [encetar] nós mesmos a procura pelo carácter de coisa da coisa. As respostas à pergunta 'O que é a coisa?' são de tal modo familiares que não se suspeita [haver] nada de digno de questão [*Fragwürdige*] por detrás [delas].

As concepções da coisidade da coisa, que, dominando no decurso do pensamento ocidental, há muito se tornaram óbvias e que hoje são de uso corrente, deixam-se agrupar em três [blocos].

Uma mera coisa é, por exemplo, este bloco de granito. É duro, pesado, extenso, maciço, disforme, áspero, colorido, em parte baço, em parte polido. Tudo isto que enumerámos pode ser visto na pedra. Assim, tomamos conhecimento das suas notas características. Porém, as notas características dizem respeito àquilo que é próprio da pedra ela mesma. São as suas propriedades. A coisa tem-nas. A coisa? Em que é que pensamos quando consideramos agora a coisa? A coisa não é, manifestamente, apenas o aglomerado das notas características, nem sequer o amontoado das propriedades mediante o qual, somente, o conjunto surge. A coisa é – como todos julgamos saber – aquilo em torno do qual as particularidades se reuniram. Fala-se do núcleo [*Kern*] das coisas. Os gregos terão chamado a isto τὸ ὑποκείμενον. Este carácter nuclear [*Kernhafte*] das coisas era, decerto, para eles, o que [está] sempre já anteposto como base [*Vorliegende*]. Pelo contrário, as notas características chamam-se τὰ συμβεβηκότα, aquilo que também sempre já se pôs junto àquilo que, em cada caso, está anteposto, e que se apresenta em conjunto com ele.

Estas denominações não são arbitrárias. Nelas fala aquilo que aqui já não se pode mostrar, a experiência grega fundamental do ser do ente no sentido da presença [*Anwesenheit*]. Mas, mediante estas determinações, é fundamentada a concepção, desde então tornada canónica, da coisidade das coisas, implantando-se a concepção ocidental do ser do ente. Ela começa com a recepção das palavras gregas no pensamento romano-latino. ὑποκείμενον torna-se [13] *subiectum*; ὑπόστασις torna-se *substantia*; συμβεβηκός torna-se *accidens*. A tradução dos nomes gregos para a língua latina não é, de modo nenhum, um acontecimento sem consequências, como ainda nos nossos dias se julga ser. Pelo contrário: atrás da tradução [*Über*setzung] aparentemente literal e, portanto, que preserva [o sentido], encobre-se um *trans*por [Über*setzen*] da experiência grega para

um outro modo de pensar. *O pensamento romano toma posse das palavras gregas sem uma experiência igualmente originária que corresponda àquilo que elas dizem, sem a palavra grega.* O desterro [*Bodenlosigkeit* – falta de solo] do pensamento ocidental começa com esta tradução.

A determinação da coisidade da coisa como sendo a substância com os seus acidentes parece corresponder, de acordo com o parecer usual do nosso olhar natural, às [próprias] coisas. Não é de espantar que também o procedimento usual para com as coisas, quer dizer, o dirigir-se [*Ansprechen*] a elas e o falar acerca delas, se tenha adaptado a esta perspectiva habitual acerca das coisas. A enunciação simples é constituída pelo sujeito – que é a tradução latina, e isso significa, ao mesmo tempo, uma reinterpretação, de ὑποκείμενον – e pelo predicado, pelo qual são expressas as notas características da coisa. Quem se atreveria a abalar estas simples relações fundamentais entre coisa e proposição, entre a estrutura da proposição e a estrutura da coisa? Ainda assim, temos de perguntar: será que a estrutura da enunciação simples (a ligação de sujeito e predicado) é reflexo da estrutura da coisa (da união da substância com os acidentes)? Ou acontece, porventura, que é a estrutura da coisa assim representada que é projectada de acordo com o plano da proposição?

O que será mais natural para o homem do que transportar o seu modo de compreender a coisa no enunciado para a estrutura da coisa ela mesma? Este parecer aparentemente crítico, mas, apesar disso, bastante precipitado, teria, sem dúvida, de tornar, primeiro, compreensível como é que seria possível este transporte da estrutura da proposição para a coisa se a coisa não se tivesse já tornado visível. A questão acerca de qual é a estrutura primeira e que constitui o padrão, a da proposição ou a da coisa, não foi até agora resolvida. Parece mesmo duvidoso que a questão, posta
[14] desta forma, seja de todo em todo passível de solução.

No fundo, nem a estrutura da proposição dá a medida para o projecto da estrutura da coisa, nem esta se espelha simplesmente naquela. Ambas – a estrutura da proposição e a da coisa – têm origem, quanto à sua especificação e à sua relação recíproca possível, numa fonte comum mais originária. De todo o modo, a concepção da coisidade da coisa apresentada em primeiro lugar (a coisa como portadora das suas notas características), apesar de ser frequente, não é tão natural como se nos apresenta [à primeira vista]. Aquilo que nos aparece como [sendo] natural é provavelmente apenas o habitual de um hábito de há muito, que esqueceu o inabit(u)ado de onde surgiu. Porém, este inabit(u)ado abateu-se um dia sobre o homem e levou o pensar ao espanto.

A confiança na concepção usual da coisa só aparentemente está fundamentada. Contudo, para além disso, este conceito de coisa (a coisa como portadora das suas notas características) não se aplica apenas às meras coisas, às coisas propriamente ditas, mas a todo e qualquer ente. Daí que também nunca se consiga, com a sua ajuda, demarcar o ente que é ao modo da coisa [*dinglich*] do ente que não é ao modo da coisa. No entanto, antes de toda a meditação, a estância [*Aufenthalt*] no âmbito das coisas diz-nos já que este conceito de coisa não dá conta do carácter de coisa da coisa, do que nela há de crescimento espontâneo [*Eigenwüchsige*[5]] e de repouso-em-si. Por vezes, temos ainda a impressão [*Gefühl*] de que, já há muito tempo, foi feita violência ao carácter de coisa das coisas, e de que o pensar está implicado neste fazer-violência, razão pela qual o renegamos, em vez de nos esforçarmos para que ele se torne mais pensante. Mas então o que é que adianta uma impressão tão segura a respeito de uma determinação da essência da

[5] N. T. Literalmente: que cresce (*wächst*) por si mesmo e que, assim, chega a si. Está, no fundo, em causa a ideia de φύσις.

coisa, quando só ao pensar é legítimo tomar a palavra? Contudo, talvez aquilo a que chamamos, aqui e em casos semelhantes, impressão ou disposição afectiva [*Stimmung*] seja mais sensato [*vernünftiger*], quer dizer, mais sensível [*vernehmender*], porque mais aberto ao ser, que toda a razão [*Vernunft*], a qual, entretanto tornada *ratio*, foi compreendida de forma racional, desviando-se do seu sentido. Foi aí que o olhar oblíquo que cobiça o i-racional – qual aborto do racional não-pensado – ofereceu singulares serviços. É certo que o conceito usual de coisa se adapta de cada vez a cada coisa. Porém, ao apreendê-la, não abarca a coisa que está a ser [*wesende*], mas agride-a.

Será possível escapar a uma tal agressão? E de que
[15] modo? Talvez apenas concedendo à coisa, por assim dizer, um campo livre para que ela revele imediatamente o seu carácter de coisa. Tudo aquilo que se poderia pôr entre nós e a coisa – sejam concepções ou enunciados sobre a coisa – deve, antes de mais, ser posto de lado. Só então nos abandonamos ao estar-presente [*Anwesen*] não-dissimulado da coisa. Mas não precisamos nem de convocar primeiro nem mesmo de preparar este deixar que as coisas venham imediatamente ao [nosso] encontro. Há muito que isso acontece. Naquilo que a visão, a audição, o tacto [– todos os sentidos –] apresentam, nas sensações do colorido, do sonoro, do áspero, do duro, as coisas, literalmente, caiem sobre nós. A coisa é o αἰσθητόν, aquilo que, por meio das sensações, é perceptível nos sentidos da sensibilidade. Por consequência, tornou-se então comum, mais tarde, o conceito de coisa segundo o qual ela não é senão a unidade da multiplicidade do que é dado aos sentidos. Que esta unidade seja compreendida como somatório ou como totalidade ou como figura, não modifica em nada a feição determinante deste conceito de coisa.

Ora, esta concepção da coisidade da coisa é, em cada caso, precisamente tão correcta e justificável como a ante-

rior. Isso é já suficiente para duvidar da sua verdade. Se considerarmos de todo em todo aquilo que procuramos – a coisidade da coisa –, então este conceito de coisa deixa-nos de novo perplexos. No aparecer das coisas, nunca sentimos propriamente, à partida, como aqui se pretende, uma afluência de sensações, por exemplo, sons e ruídos; o que ouvimos é o vendaval assobiar na chaminé, o avião trimotor, ouvimos o *Mercedes* e distinguimo-lo claramente do *Adler*. As coisas são-nos muito mais próximas que quaisquer sensações. Em casa, ouvimos a porta a bater e nunca ouvimos sensações acústicas, nem sequer meros ruídos. Para ouvir um puro ruído, temos de 'desviar os ouvidos' das coisas, subtrair a elas a nossa audição, quer dizer, ouvir de forma abstracta.

No conceito de coisa agora indicado, há não tanto uma agressão à coisa, mas sim a tentativa excessiva de trazê-la até nós da forma o mais imediata possível. Mas, enquanto atribuirmos à coisa, como seu carácter de coisa, o percebido ao modo da sensação, nenhuma chegará até aí. Enquanto que a primeira concepção das coisas as mantém, [16]
por assim dizer, afastadas de nós e as leva para longe, a segunda aproxima-as demasiado de nós. Em ambas as concepções, a coisa desvanece-se. Por isso, há talvez que evitar os excessos de ambas as concepções. A coisa ela mesma deve [ser] deixada no seu repousar-em-si. Trata-se de aceitá-la na imperturbabilidade [*Standhaftigkeit*] que lhe é própria. Isso é o que parece fazer a terceira concepção, que é tão antiga quanto as duas que foram já indicadas.

Aquilo que dá às coisas o seu carácter permanente [*Ständige*] e nuclear, mas que, ao mesmo tempo, causa também o modo da sua afluência sensível, o colorido, o sonoro, o duro, o maciço, é a matéria das coisas. A forma (μορφή) já está implicada nesta determinação da coisa como matéria (ὕλη). O carácter permanente de uma coisa, a sua consistência, reside no facto de uma matéria estar

unida a uma forma. A coisa é uma matéria enformada. Esta concepção da coisa apela para o viso imediato com o qual a coisa nos interpela pelo seu aspecto (εἶδος). Com a síntese de matéria e forma encontrou-se finalmente o conceito de coisa que se adapta igualmente às coisas da natureza e às coisas de uso.

Este conceito de coisa põe-nos em condições de responder à pergunta pelo carácter de coisa na obra de arte. O carácter de coisa na obra é evidentemente a matéria de que está constituída. A matéria é o suporte e o campo para o formar artístico. Talvez pudéssemos ter apresentado logo esta constatação que parece evidente e que [já] é conhecida. Para que é que percorremos o desvio pelos outros conceitos de coisa ainda vigentes? Porque também desconfiamos deste conceito de coisa que a representa como matéria enformada.

Mas este par de conceitos, matéria e forma, não é precisamente o que é usual naquele domínio no interior do qual nos devemos mover? Sem dúvida. A distinção entre matéria e forma, mesmo nas [suas] mais diversas modalidades, é *o esquema conceptual por excelência de toda a teoria da arte e de toda a estética.* Este facto incontestável não prova, porém, nem que a distinção entre matéria e forma esteja fundamentada de forma suficiente, nem que ela pertença originariamente ao âmbito da arte e da obra de arte. Além
[17] disso, o âmbito de validade deste par de conceitos já há muito que vai para além do terreno da estética. Forma e conteúdo são conceitos, tornados lugares comuns, sob os quais se deixa subsumir tudo e mais alguma coisa. Se à forma for até mesmo atribuído o racional e à matéria o i-racional, se se considerar o racional como [sendo] o lógico e o irracional como o ilógico, se [,assim,] a relação sujeito/ /objecto for ligada ao par de conceitos 'matéria e forma', então o representar dispõe de uma mecânica de conceitos irresistível.

Contudo, se é isto o que se passa com a distinção entre matéria e forma, como é então suposto que apreendamos ainda, com a sua ajuda, o âmbito particular das meras coisas na sua diferença relativamente aos restantes entes? Apesar disso, talvez esta caracterização segundo matéria e forma recupere a sua força de determinação, bastando para isso que anulemos a expansão e o esvaziamento destes conceitos. É certo, mas isto pressupõe que saibamos em que domínio circunscrito do ente eles desempenham a sua verdadeira força de determinação. Que ele corresponda ao âmbito das meras coisas é, até agora, apenas uma suposição. A referência à aplicação abundante desta concatenação de conceitos na estética poderia levar-nos antes a pensar que matéria e forma são determinações que brotaram da essência da obra de arte e que só a partir daí foram transportadas de volta para a coisa. Onde é que a concatenação de matéria e forma tem a sua origem: no carácter de coisa da coisa ou no carácter de obra da obra de arte?

O bloco de granito, que repousa em si, é algo de material numa forma determinada, se bem que grosseira. 'Forma' quer aqui dizer a distribuição e a disposição das partes da matéria pelos lugares do espaço, de onde resulta um contorno particular, quer dizer, o de um bloco. Mas também o jarro é uma matéria que reside numa forma, bem como o é o machado ou os sapatos. Mas a própria forma, como contorno, não é aqui somente o resultado de uma distribuição da matéria. Bem pelo contrário, é a forma que determina a distribuição da matéria. E não apenas isto – ela traça até, em cada caso, a especificação e o sortimento da matéria: algo impermeável para o jarro, algo suficientemente duro para o machado, algo resistente e ao mesmo tempo flexível para os sapatos. O entrelaçamento de forma e matéria, que aqui vigora, está, de mais a mais, regulado de antemão a partir daquilo para que o jarro, o machado, os sapatos servem. Tal serventia [*Dienlich-* [18]

keit] nunca é atribuída posteriormente e imposta aos entes do género do jarro, do machado, dos sapatos. Mas também não é nada que paire algures sobre eles como [sua] finalidade.

A serventia é aquele traço fundamental a partir do qual este ente nos olha, quer dizer, nos 'pisca o olho' e, com isso, vem à presença [*anwest*] e, desta forma, é este ente. É nesta serventia que se fundam tanto a doação da forma como também a escolha da matéria dada de antemão com ela e, por consequência, o domínio da concatenação de matéria e forma. O ente que lhe está submetido é sempre produto [*Erzeugnis*] de uma confeição [*Anfertigung*]. O produto é fabricado [*verfertigt*] como utensílio [*Zeug*] para algo. Consequentemente, matéria e forma, enquanto determinações do ente, estão radicadas na essência do utensílio. Este nome indica o expressamente elaborado [*Hergestellte*] em vista da sua utilidade e do seu uso. Matéria e forma não são, de modo nenhum, determinações originárias da coisidade da mera coisa.

O utensílio, por exemplo, o calçado, enquanto algo feito, repousa também em si como a mera coisa, mas não tem o carácter espontâneo do bloco de granito. Por outro lado, o utensílio apresenta uma afinidade com a obra de arte, na medida em que é algo de produzido [*Hervorgebrachte*] pela mão do homem. No entanto, a obra de arte, pelo seu estar-presente auto-suficiente, assemelha-se antes à mera coisa, que é espontânea e a nada impelida. Todavia, não incluímos as obras de arte entre as meras coisas. Geralmente, as coisas de uso que estão à nossa volta são as coisas mais imediatas e as que o são em sentido próprio. Assim, o utensílio, sendo determinado pela modalidade da coisa [*Dinglichkeit*], é em parte uma coisa, e é, porém, algo mais; é em parte, ao mesmo tempo, obra de arte, e é, porém, menos que isso, porque não tem a auto-suficiência da obra de arte. O utensílio tem uma peculiar posição intermédia

entre a coisa e a obra, supondo que uma tal ordenação, que faz o ajuste de contas [entre eles], seja lícita.

Contudo, a concatenação entre forma e matéria, mediante a qual o ser do utensílio é, a princípio, determinado, dá-se facilmente como [sendo] a constituição imediatamente compreensível de cada ente, porque aqui o próprio homem que confeiçoa está envolvido nisso, a saber, no modo como um utensílio vem ao ser[a]. Na medida em que o utensílio ocupa uma posição intermédia entre a mera coisa e a obra, é de supor que, com a ajuda do ser-utensílio (da concatenação entre matéria e forma), se conceba tam- [19]
bém o ente que não tem um carácter de utensílio [*zeughaft*] – as coisas e as obras e, por fim, todo o ente.

A inclinação para tomar a concatenação entre matéria e forma como sendo *a* constituição de todos os entes recebe ainda, porém, um impulso particular pelo facto de o todo do ente, com base numa crença – que é a bíblica –, ser de antemão representado como criado, isto é, aqui, como confeiçoado. É certo que a filosofia desta crença pode assegurar que todo o agir criador de Deus deve ser representado de um outro modo que não o do fazer de um artesão. Contudo, quando, ao mesmo tempo ou mesmo de antemão, o *ens creatum* é pensado, de acordo com a crença numa pré-determinação da filosofia tomista para a interpretação da Bíblia, a partir da unidade de *materia* e *forma*, então a fé[6] é interpretada a partir de uma filosofia cuja verdade assenta num não-estar-encoberto

[a] Edição *Reclam* de 1960: (para a sua) à sua presença.

[6] N.T. 'Crença' e 'fé' traduzem *Glaube*. Em português, tendemos a distinguir o acto de acreditar (fé) do mero conteúdo em que se acredita (a que podemos chamar 'crença'), e que pode ser considerado a partir de um ponto de vista exterior à fé. Podemos dizer 'a fé' e 'uma crença', mas dificilmente 'uma fé', razão pela qual a tradução tem de ser flexível.

[*Unverborgenheit*] do ente que é de um outro género do do mundo em que, na fé, se acredita[a].

É certo que o pensamento da criação fundado na fé pode estar agora a perder a sua força de orientação para o saber do ente no seu todo. No entanto, uma vez estabelecida, a concepção teológica de todo o ente (a consideração do mundo segundo [a concatenação de] matéria e forma), emprestada a uma filosofia alheia, pode, mesmo assim, perdurar. É o que acontece na passagem da Idade Média para a Modernidade. A metafísica desta época assenta sobre a concatenação de matéria e forma cunhada na Idade Média, que já só nas palavras recorda a essência soterrada de εἶδος e ὕλη. Assim se tornou usual e óbvia a concepção da coisa mediante a matéria e a forma, quer permaneça na sua configuração medieval, quer se torne kantiana-transcendental. Mas ela não deixa, por isso, de ser uma agressão ao ser-coisa da coisa, tanto quanto as outras concepções [já] indicadas.

Já quando chamamos às coisas propriamente ditas 'meras coisas' se denuncia este estado de coisas. "Mero" significa, então, o desnudamento [da coisa] do carácter da serventia e da confeição. A mera coisa é um género de utensílio, se bem que do utensílio despido do seu ser-utensílio. O ser-coisa consiste naquilo que então ainda resta. Mas este resto não está propriamente determinado no seu carácter ontológico. Está ainda em questão saber se o carácter de
[20] coisa da coisa alguma vez se manifestará por via da subtracção de todo o carácter de utensílio. Desta forma, também o terceiro modo de concepção da coisa, que [segue] o fio condutor da concatenação de matéria e forma, se revela como uma agressão à coisa.

---

[a] Edição de 1950: 1. A crença bíblica na criação; 2. A elucidação causal-ôntica tomista; 3. A interpretação aristotélica originária do ὄν.

Os três modos de determinação da coisidade já apresentados concebem a coisa como portadora de notas características, como a unidade de uma multiplicidade de sensações, como matéria enformada. No curso da história da verdade acerca do ente, as concepções indicadas ainda se ligaram umas às outras – o que agora deixaremos de lado. Nesta ligação, intensificaram até a expansão nelas investida, de tal forma que se tornaram válidas indiscriminadamente para a coisa, para o utensílio e para a obra. Assim, resulta delas o modo de pensar segundo o qual não pensamos apenas acerca da coisa, do utensílio e da obra em particular, mas antes acerca de todo o ente em geral. Este modo de pensar que há muito se tornou habitual antecipa-se a todo o experimentar imediato do ente. A antecipação [pré-captação – *Vorgriff*] impede a consideração do ser do ente que, em cada caso, está em causa. Deste modo, acontece que os conceitos dominantes de coisa nos vedam o caminho tanto para o carácter de coisa da coisa, quanto também para o carácter de utensílio do utensílio e, por maioria de razão, para o carácter de obra da obra.

Este estado de coisas é a razão pela qual importa conhecer estes conceitos de coisa, para, com este conhecimento, reflectir acerca da sua proveniência e da sua usurpação desmedida, mas também acerca da aparência de que se revestem de serem algo de óbvio. Este saber é tão mais necessário quando nos atrevemos a tentar pôr à vista e trazer à expressão o carácter de coisa da coisa, o carácter de utensílio do utensílio e o carácter de obra da obra. No entanto, para isso uma só coisa é necessária: mantendo afastadas as antecipações e as transgressões de tais modos de pensar, deixar, por exemplo, estar a coisa no seu ser-coisa. O que é que se afigurará mais fácil do que deixar o ente ser apenas o ente que é? Ou será que, nesta tarefa, nos confrontamos com o mais difícil, tanto mais quando tal propósito – deixar o ente ser como é – constitui o contrário da

indiferença que vira as costas ao ente em prol de um conceito de ser não examinado? Devemos voltar-nos para o ente, pensar nele mesmo acerca do seu ser, mas [temos de fazer isso] deixando-o estar, ao mesmo tempo, na sua essência.

Este esforço do pensamento parece encontrar na deter-
[21] minação da coisidade da coisa a maior resistência; pois, que outra razão, senão esta, poderia haver para o fracasso das tentativas que referimos? A coisa, na sua modéstia, subtrai-se do modo mais persistente possível ao pensar. Ou será que este reservar-se da mera coisa, que este não-ser-impelida-para-nada que repousa em si pertence precisamente à essência da coisa? Não será, então, preciso que isso que há de estranho e de encerrado na essência da coisa se torne aquilo que é íntimo ao pensar que tenta pensar a coisa? Se é assim, então não podemos forçar a passagem para o carácter de coisa da coisa.

A história para que apontámos da concepção da coisidade da coisa é uma prova iniludível de que ela se deixa dizer de forma particularmente difícil e apenas raras vezes. Esta história corresponde ao destino [*Schicksal*] em conformidade com o qual o pensamento ocidental tem pensado até agora o ser do ente. Só que não é apenas isto o que agora verificamos. Percebemos nesta história, ao mesmo tempo, um aceno. Será acidental que, de entre as concepções da coisa, aquela que adquiriu um predomínio particular seja aquela que acontece seguindo o fio condutor de matéria e forma? Esta determinação da coisa tem origem numa concepção do ser-utensílio do utensílio. Este ente – o utensílio – está, de uma forma particular, próximo do representar do homem, porque vem ao ser por meio do nosso próprio fabricar [*Erzeugen*]. O ente [que nos é], desta forma, familiar quanto ao seu ser – o utensílio – tem simultaneamente uma peculiar posição intermédia entre a coisa e a obra. Sigamos este aceno e procuremos antes de

mais o carácter de utensílio do utensílio. Talvez percebamos a partir daí algo acerca do carácter de coisa da coisa e do carácter de obra da obra. Temos apenas de evitar fazer, inadvertidamente, da coisa e da obra [meras] variações do utensílio. Porém, não tomaremos em conta a possibilidade de diferenças históricas essenciais também vigorarem ainda no modo como o utensílio é.

Qual é, então, o caminho que conduz ao carácter de utensílio do utensílio? Como havemos de experimentar aquilo que o utensílio verdadeiramente é? O procedimento que agora é necessário tem manifestamente de se manter afastado das tentativas que logo voltam a trazer consigo as transgressões [próprias] das concepções habituais. Ficamos mais bem protegidos relativamente a isso se [22] descrevemos simplesmente um utensílio sem [o recurso a] uma teoria filosófica.

Escolhemos como exemplo um utensílio familiar: um par de sapatos de camponês. Para os descrever não é preciso [ter à frente] o modelo de peças reais deste tipo de objecto de uso. Todos os conhecem. Mas, tratando-se de uma descrição imediata, pode ser bom facilitar a sua visualização [*Veranschaulichung*]. Para nos ajudar, é suficiente uma apresentação figurativa. Escolhemos para esse efeito uma pintura bem conhecida de van Gogh, que pintou várias vezes tal calçado. Mas o que é que há aí de digno de se ver? Todos sabem o que é que faz parte de um sapato. Se não são propriamente socos ou sapatos de ráfia, há neles a sola de couro e o cabedal, ambos unidos um ao outro por meio de costuras e de pregos. Tal utensílio serve para calçar os pés. De acordo com a serventia [a que se destinam] – se [são] para trabalhar no campo ou para dançar – o material [de que são feitos] e a forma variam.

Tais indicações, correctas, ilustram apenas aquilo que já sabemos. O ser-utensílio do utensílio consiste na sua serventia. Mas o que é que se passa com a própria serventia?

Será que já apreendemos com ela o carácter de utensílio do utensílio? Não será que, para o conseguirmos, temos de procurar no seu serviço o utensílio que serve para algo? A camponesa usa os sapatos no campo. Só aqui são aquilo que são. São-no de modo tanto mais autêntico quanto menos neles pense a camponesa, no seu trabalho, ou mesmo quanto menos os olhe ou sequer os sinta. Ela está de pé e anda com eles. É assim que os sapatos servem efectivamente. É neste processo de uso do utensílio que o carácter de utensílio deve efectivamente vir ao nosso encontro.

Pelo contrário, enquanto presentificarmos apenas um par de sapatos em geral ou enquanto considerarmos, no quadro, os sapatos que estão simplesmente aí, vazios e sem uso, nunca experimentaremos o que é verdadeiramente o ser-utensílio do utensílio. Pela pintura de van Gogh nem sequer podemos determinar onde estão[a] estes sapatos. À volta deste par de sapatos de camponês não há nada a que possam pertencer, nem aonde, apenas um espaço indeterminado. Nem sequer estão pegados a eles torrões de terra do campo de cultivo ou dos carreiros, o que poderia ao menos apontar para o seu uso. Um par de sapatos de camponês e nada mais. E, apesar disso...

Da abertura escura do interior deformado do calçado, a fadiga dos passos do trabalho olha-nos fixamente. No
[23] peso sólido, maciço, dos sapatos está retida a dureza da marcha lenta pelos sulcos que longamente se estendem, sempre iguais, pelo campo, sobre o qual perdura um vento agreste. No couro, está [a marca] da humidade e da saturação do solo. Sob as solas, insinua-se a solidão do carreiro pelo cair da tarde. O grito mudo da terra vibra nos sapatos, o seu presentear silencioso do trigo que amadurece e o seu recusar-se inexplicado no pousio desolado do campo de

[a] Edição *Reclam* de 1960: nem a quem pertencem.

Inverno. Passa por este utensílio a inquietação sem queixume pela segurança do pão, a alegria sem palavras do acabar por vencer de novo a carestia, o estremecimento da chegada do nascimento e o tremor na ameaça da morte. Este utensílio pertence à *terra* e está abrigado no *mundo* da camponesa. É a partir desta pertença abrigada que o próprio utensílio se eleva ao seu repousar-em-si.

Mas talvez apenas observemos tudo isto a respeito dos sapatos no quadro. A camponesa, pelo contrário, anda simplesmente com os sapatos – como se este simples andar com [eles] fosse assim tão simples. Todas as vezes que a camponesa, já noite dentro, põe de lado, no seu cansaço dorido mas são, os sapatos e, estando ainda escura a madrugada, os volta logo a tomar para si, ou quando, nos dias de descanso, passa junto deles, ela sabe tudo isto sem quaisquer considerações ou observações. É certo que o ser-utensílio do utensílio reside nesta serventia. Porém, esta serventia ela mesma repousa na plenitude de um ser essencial do utensílio. Chamamo-lhe a fiabilidade [*Verläßlichkeit*]. Em virtude dela, a camponesa é inserida no chamamento silencioso da terra; em virtude da fiabilidade do utensílio, ela está certa do seu mundo. Para ela e para aqueles que, junto com ela, são deste modo, o mundo e a terra estão apenas aí[a]: no utensílio. Dizemos "apenas" e erramos ao fazê-lo, pois só a fiabilidade do utensílio dá ao mundo simples o seu estar-posto-a-coberto [protecção – *Geborgenheit*] e assegura à terra o seu afluir constante.

O ser-utensílio do utensílio, a fiabilidade, mantém reunidas em si todas as coisas, em conformidade com o seu modo e amplitude. A serventia do utensílio é, todavia, apenas a consequência essencial da fiabilidade. Aquela vibra nesta e não seria nada sem ela. O utensílio singular é usado [24]

[a] Edição *Reclam* de 1960: 'estão... aí' = presente[s].

e desgastado; mas, ao mesmo tempo, também o próprio usar cai, por consequência disso, na usura, desgasta-se e torna-se habitual. É assim que o ser-utensílio chega à desolação, desce ao nível do mero utensílio. Tal desolação do ser-utensílio é o desvanecer-se da fiabilidade. Este definhamento, que as coisas de uso devem, então, àquela habitualidade enfadonha e maçadora, é, no entanto, apenas mais um testemunho da essência originária do ser-utensílio. A habitualidade desusada do utensílio apresenta-se então como o único modo de ser que, aparentemente, lhe é próprio de forma exclusiva. Agora já só a crua serventia é visível. Isso faz parecer que a origem do utensílio reside na mera confeição que uma forma impõe a uma matéria. Todavia, o utensílio provém, no seu autêntico ser-utensílio, de mais longe. A matéria e a forma e a diferença entre elas advêm de uma origem mais profunda.

O repouso do utensílio que repousa em si reside na fiabilidade. Só nela percebemos aquilo que o utensílio é verdadeiramente. Mas ainda não sabemos nada acerca daquilo que, à partida, procurávamos – acerca do carácter de coisa da coisa. E sabemos ainda muito menos daquilo que procuramos propriamente e de forma exclusiva: o carácter de obra da obra no sentido da obra de arte.

Ou dar-se-á o caso de já termos experimentado, inadvertidamente, de modo – digamos – causal, algo acerca do ser-obra da obra?

O ser-utensílio do utensílio foi encontrado. Mas como? Não mediante uma descrição e um comentário a respeito de uns sapatos efectivamente presentes; não mediante um relatório acerca do processo de confeição de calçado; nem tão pouco pela observação da utilização efectiva de calçado aqui ou ali, mas apenas pelo facto de nos termos posto perante a pintura de van Gogh. Esta falou. Na proximidade da obra, estivemos, subitamente, num lugar que não aquele em que habitualmente costumamos estar.

A obra de arte deu a conhecer aquilo que o calçado verdadeiramente é. Estaríamos a enganar-nos a nós próprios da pior forma, se quiséssemos dar a entender que foi a nossa descrição, enquanto actividade [*Tun*] subjectiva, que imaginou tudo desta maneira e que, depois, o introduziu no quadro. Se há aqui algo problemático, é apenas isto: [o facto] de, na proximidade da obra, termos experimentado [25] muito pouco e de termos expresso a experiência de forma demasiado grosseira e imediata. Mas, sobretudo, a obra não serviu simplesmente, como poderia parecer à primeira vista, para uma melhor visualização daquilo que um utensílio é. Pelo contrário, é só pela obra e apenas nela que o ser-utensílio do utensílio se manifesta de modo expresso.

O que é que acontece aqui? O que é que, na obra, está em obra? A pintura de van Gogh é a patenteação originária [*Eröffnung*] daquilo que o utensílio, o par de sapatos de camponês, *é* em verdade. Este ente sai [*heraustritt*] para o não-estar-encoberto do seu ser. Os gregos chamavam ao não-estar-encoberto do ente ἀλήθεια. Nós dizemos 'verdade' mas pensamos muito pouco ao ouvir esta palavra. Na obra – caso nela aconteça uma patenteação originária do ente naquilo que ele é e como é –, está em obra um acontecer da verdade.

Na obra da arte, a verdade do ente pôs-se em obra. "Pôr" [*setzen*] quer aqui dizer: deter [*zum Stehen bringen*]. Um ente, um par de sapatos de camponês, vem, na obra, a deter-se na claridade [*Lichte*] do seu ser. O ser do ente vem ao carácter permanente do seu (a)parecer [*Scheinen*[7]].

---

[7] N.T. *Scheinen* pode querer dizer 'brilhar' ou 'parecer'. O uso que Heidegger faz desta palavra é, o mais das vezes, neutro relativamente ao sentido pejorativo implicado para nós em 'parecer', razão pela qual pode ser traduzida por 'aparecer', termo que, no entanto, está reservado para *erscheinen*, pelo que nos resolvemos por esta solução: '(a)parecer'.

Desta forma, a essência da obra de arte seria esta: o pôr-se-em-obra da verdade do ente. Contudo, até agora, a arte tinha sempre que ver com o belo e com a beleza, e não com a verdade do ente. Às artes que produzem tais obras chamamos, diferenciando-as das artes manuais, que fabricam utensílios, as belas-artes. Não é que, nas belas--artes, a arte seja bela, mas chamam-se assim porque produzem o belo. A verdade, pelo contrário, pertence à lógica. Mas a beleza está reservada à estética.

Ou deverá, com a proposição segundo a qual a arte é o pôr-se-em-obra da verdade, readquirir vida aquela opinião – felizmente [já] superada – de acordo com a qual a arte é uma imitação e uma descrição a partir do que efectivamente há? A restituição do que está perante reclama evidentemente a concordância [*Übereinstimmung*] com o ente, a conformação a ele – *adaequatio*, diz a Idade Média; ὁμοίωσις, diz já Aristóteles. Há muito que a concordância
[26] com o ente é tida como a essência da verdade. Mas será que queremos dizer que esta pintura de van Gogh reproduz um par de sapatos de camponês que está perante e que é obra [de arte] porque consegue fazê-lo? Queremos dizer que a pintura faz uma cópia daquilo que efectivamente há, transferindo-o, então, para um produto [*Produkt*] da... produção [*Produktion*] artística? De modo nenhum.

Na obra, portanto, não se trata da restituição do ente singular que está, em cada caso, aí perante, mas sim, pelo contrário, da restituição da essência universal das coisas. Mas onde há e como é, então, esta essência universal, para que as obras de arte concordem com ela? Com que essência de que coisa deverá concordar um templo grego? Quem poderia sustentar o impossível: que a ideia do templo é apresentada na obra arquitectónica? E no entanto, em tal obra, se é uma obra [de arte], a verdade é posta em obra. Pensemos no hino de Hölderlin "O Reno". Aqui, o que é que foi dado de antemão ao artista e de que modo

isso lhe foi dado, para que depois pudesse ser restituído no poema? Ora, se, no caso deste hino e no de poemas semelhantes, há manifestamente que recusar a ideia de [haver] uma relação de cópia entre algo que já existe efectivamente e a obra de arte, já no de uma obra do tipo que o poema de C. F. Meyer "A fonte romana"[8] ilustra, parece confirmar-se de forma incontestável o parecer de que a obra copia [algo].

A fonte romana

O jorro eleva-se e, caindo, enche
até à orla a taça de mármore,
que, cobrindo-se, transborda
para o fundo de uma segunda taça;
a segunda, ao acolher demais, dá,
ondulante, à terceira o seu fluxo,
e cada uma, ao mesmo tempo, dá e recebe
e flui e repousa.

Aqui, porém, nem é retratada uma fonte que esteja efectivamente perante, nem é restituída a essência universal de uma fonte romana. Mas a verdade é posta em obra. Que [27]
verdade acontece na obra? Pode, de todo, a verdade acontecer e, deste modo, ser histórica? Costuma dizer-se que a verdade é algo de intemporal e que está acima do tempo.

[8] N.T. Conrad Ferdinand Meyer (1825-1898), poeta e prosista suíço, é autor de alguns poemas considerados entre os mais perfeitos escritos em língua alemã, ao conseguir captar poeticamente uma harmonia, velada na mera realidade. É neste sentido que Heidegger recorda este texto exemplar, que "retrata" a fonte romana, sem ser "cópia" de nenhuma coisa. A perfeição do estilo, ritmo e rima do poema perdem-se, contudo, na tradução.

Procuramos a realidade efectiva da obra de arte para encontrar aí efectivamente a arte que nela vigora. O suporte ao modo da coisa mostra-se como o que, de forma mais imediata, há de efectivamente real na obra. Mas, para se apreender aquilo que aqui é ao modo da coisa, os conceitos tradicionais de coisa são insuficientes; pois eles mesmos falham a essência do carácter de coisa. O conceito de coisa predominante – a coisa como matéria enformada – nem sequer é extraído da essência da coisa, mas sim da essência do utensílio. Mostrou-se também que, já desde há muito, o ser-utensílio tem uma peculiar primazia na concepção do ente. Esta primazia do ser-utensílio, que não foi, entretanto, considerada de forma temática, sugeriu-nos o pôr de novo a questão acerca do carácter de utensílio, mas evitando as concepções usuais.

Deixámos que fosse uma obra a dizer-nos o que é um utensílio. Por meio disso, descobriu-se, caindo, por assim dizer, em nosso poder, aquilo que, na obra, está em obra: a patenteação originária do ente no seu ser – o estar a acontecer [*Geschehnis*] da verdade. Ora, se a realidade efectiva da obra não pode ser determinada senão mediante aquilo que está em obra na obra, então o que é que fazemos com o nosso propósito de procurar a obra de arte efectivamente real na sua realidade efectiva? Enganar-nos-íamos no caminho se pensássemos encontrar a realidade efectiva da obra, à partida, num tal suporte ao modo da coisa. Defrontamo--nos agora com um curioso resultado das nossas considerações – se é que a isso se pode chamar ainda um resultado. Dois aspectos tornam-se manifestos:

Por um lado: os meios de apreender o que, na obra, é ao modo da coisa, [i. e.] os conceitos dominantes de coisa, são [para tal] insuficientes.

Por outro: aquilo que, com isso, quisemos apreender como a realidade efectiva mais imediata da obra, o suporte ao modo da coisa, não pertence, deste modo, à obra.

Ao termos isto em vista na obra, tomámo-la, sem dar por isso, por um utensílio, ao qual, para além disso, atribuímos ainda algo que é construído sobre ele [*Oberbau*], que deve conter o artístico. Mas a obra não é um utensílio que, além de ser isso, esteja provido de um valor estético que se lhe adere. A obra não o é, do mesmo modo que a mera coisa não é um utensílio a que apenas faltasse o carácter próprio do utensílio, a serventia e a confeição. [28]

O nosso perguntar pela obra está perturbado, porque perguntámos, não pela obra, mas em parte por uma coisa, e em parte por um utensílio. Só que este não foi um perguntar que tenha sido empreendido pela primeira vez e apenas por nós. É o perguntar da estética. O modo como ela considera, de antemão, a obra de arte está sob o domínio da concepção tradicional de todo o ente. Porém, a perturbação deste perguntar habitual não é o essencial. O que é importante é uma primeira abertura do olhar para o facto de só nos aproximarmos do carácter de obra da obra, do carácter de utensílio do utensílio, do carácter de coisa da coisa se pensarmos o ser do ente. Para isso é necessário que caiam previamente as barreiras do óbvio e que os pseudo-conceitos usuais sejam postos de lado. É por isso que tivemos de fazer um desvio. Mas ele leva-nos, simultaneamente, ao caminho que pode conduzir a uma determinação do carácter de coisa na obra. O carácter de coisa na obra não deve ser negado; mas deve ser pensado, se pertence mesmo ao ser-obra da obra, a partir do carácter de obra [que é o dela]. Se assim for, então o caminho para a determinação da realidade efectiva no carácter de coisa da obra não conduz à obra passando pela coisa, mas antes à coisa passando pela obra.

A seu modo, a obra de arte torna originariamente patente o ser do ente. Esta patenteação originária, i.e., o desencobrir [*Entbergen*], i.e., a verdade do ente, acontece na obra. Na obra de arte, a verdade do ente pôs-se em obra.

A arte é o pôr-se-em-obra da verdade. O que é a verdade ela mesma, para que, a seu tempo, aconteça, propiciando-se [*sich ereignet*][a] como arte? O que é este pôr-se-em-obra?

A obra e a verdade

[29] A origem da obra de arte é a arte. Mas o que é a arte? É na obra de arte que a arte é efectivamente. Por essa razão, procuramos em primeiro lugar a realidade efectiva da obra. Em que é que ela consiste? Todas e quaisquer obras de arte manifestam, se bem que de formas totalmente diferentes, o seu carácter de coisa. A tentativa de apreender este carácter de coisa com a ajuda dos conceitos habituais de coisa fracassou. Não apenas porque estes conceitos de coisa não alcançam o carácter de coisa, mas porque, com a pergunta pelo seu suporte ao modo da coisa, forçamos a obra com uma antecipação pela qual obstruímos para nós [mesmos] o acesso ao ser-obra da obra. Enquanto o seu puro estar--em-si [*Insichstehen*] não tiver sido claramente exposto, nada pode ser decidido acerca do carácter de coisa [presente] na obra.

No entanto, será que a obra é alguma vez acessível em si? Para que isto pudesse suceder, seria necessário extrair a obra de todas as referências àquilo que ela própria não é, para deixá-la estar só consigo. Mas não é já para aí que se dirige o almejar mais próprio do artista? Por meio dele, a obra deve ser libertada [*entlassen sein*] para o seu puro estar--em-si-mesma [*Insichselbststehen*]. É precisamente na grande arte – e é só dela que aqui se trata – que o artista permanece, face à obra, algo indiferente, quase como uma passagem [*Durchgang*] que se destrói a si mesma no criar [*Schaffen*], uma passagem para o passar-a-ser [*Hervorgang*] da obra.

---

[a] Edição *Reclam* de 1960: Verdade a partir do acontecimento de apropriação!

É assim que as obras são expostas e penduradas nas colecções e nas exposições. Mas estão aí em si como as obras que elas mesmas são, ou não estarão antes aí enquanto objectos da empresa artística [*Kunstbetrieb*]? As obras são tornadas acessíveis à fruição artística pública e particular. As autoridades oficiais encarregam-se da sua protecção e manutenção. O perito em matéria de arte e o crítico de arte ocupam-se delas. O comércio de obras de arte vela pelo mercado. A história da arte faz das obras objectos de uma ciência. Será, então, no meio desta trama complexa que as obras vêm elas mesmas ao nosso encontro?

As esculturas de Egina na colecção de Munique, a *Antígona* de Sófocles na melhor edição crítica, enquanto [são] as obras que são, estão arrancadas ao espaço do seu [30] estar-a-ser [*Wesensraum*]. Por mais elevados que possam ser a sua categoria e o seu poder de nos impressionar, por melhor que possa ser a sua conservação, por mais segura que seja a sua interpretação, a sua transferência para a colecção privou-as do seu mundo. Mas mesmo que nos empenhemos em superar ou em evitar tais transferências de obras – quando, por exemplo, procuramos, no seu sítio, o templo em Paestum, [ou] a catedral de Bamberg na sua praça –, o mundo das obras que estão perante já derruiu.

Nunca mais é possível anular a privação de mundo e o ruir do mundo. As obras já não são aquilo que foram. São, certamente, elas mesmas o que aí encontramos, mas elas mesmas são as que foram. Enquanto 'as que foram', confrontam-se [*entgegenstehen*] connosco no âmbito da tradição e da conservação. Desde então, mantêm-se a ser apenas objectos [*Gegenstände*] desse tipo. É certo que o seu confrontar-se é ainda uma consequência do seu estar-em-si precedente, porém ele mesmo já não é. Fugiu delas. Toda a actividade artística, por mais que seja intensificada e exercida por mor da obra ela mesma, chega sempre apenas até ao ser-objecto da obra. No entanto, isso não constitui o seu ser-obra.

Mas será que a obra continua ainda [a ser] obra, se está fora qualquer conexão? Não pertence à obra o estar em conexão? Só resta, certamente, perguntar em que [conexões] está.

Onde fica o lugar próprio de uma obra? A obra enquanto obra pertence unicamente ao âmbito que é tornado originariamente patente por ela mesma. Pois o ser-obra da obra está a ser, e só está a ser, em tal patenteação originária. Dissemos que, na obra, está em obra o acontecimento da verdade. A referência ao quadro de van Gogh tentou indicar este acontecimento. Atendendo a isto, levantou-se a questão acerca do que é a verdade e de como é que a verdade pode acontecer.

Agora pomos a questão da verdade tendo a obra em vista. Contudo, para que nos tornemos mais conhecedores daquilo que está em questão, é necessário tornar novamente manifesto o acontecimento da verdade na obra. Elejamos deliberadamente para esta tentativa uma obra que não pertence à arte figurativa.

Uma obra arquitectónica, um templo grego, não copia coisa alguma. Está simplesmente aí de pé, no meio
[31] do vale rochoso e acidentado. A obra arquitectónica envolve a figura do deus e, neste encobrimento [*Verbergung*], deixa-a avançar, através do pórtico aberto, para o recinto sagrado. Por meio do templo, o deus torna-se presente no templo. Este estar-presente do deus é, em si, o estender-se e delimitar-se do recinto como um recinto sagrado. Porém, o templo e o seu recinto não se desvanecem no indeterminado. A obra que o templo é articula e reúne pela primeira vez à sua volta, ao mesmo tempo, a unidade das vias e das conexões em que nascimento e morte, desgraça e benção, triunfo e opróbrio, perseverança e decadência... conferem ao ser-humano a figura do seu destino [*Geschick*]. A vastidão vigente destas conexões que estão abertas é o mundo deste povo histórico. É só a partir

dele e nele que este retorna a si mesmo para a realização da sua determinação.

Aí de pé, a obra arquitectónica repousa sobre o solo rochoso. Este assentar da obra extrai da rocha a obscuridade do seu suportar rude e, no entanto, a nada impelido. Aí de pé, a obra arquitectónica resiste à tempestade furiosa que sobre ela se abate, e, desta forma, revela pela primeira vez a tempestade em toda a sua violência. Só o brilho e o fulgor da rocha, que aparecem eles mesmos apenas graças ao Sol, fazem, no entanto, aparecer brilhando [*zum Vor-schein bringen*] a claridade do dia, a amplitude do céu, a escuridão da noite. O erguer-se seguro torna visível o espaço invisível do ar. O carácter imperturbado da obra destaca-se ante a ondulação da maré e deixa aparecer, a partir do seu repouso, o furor dela. A árvore e a erva, a águia e o touro, a serpente e o grilo conseguem, pela primeira vez, alcançar a sua figura mais nítida e, assim, vêm à luz como aquilo que são. Desde cedo, os gregos chamaram a este mesmo surgir e irromper, no seu todo, a Φύσις. Ao mesmo tempo, clareia[9] aquilo sobre o qual e no qual o homem funda o seu habitar. Chamamos-lhe a *terra*. Há que manter afastadas daquilo que esta palavra aqui quer dizer tanto a representação de uma massa de matéria sedimentada, como a representação meramente astronómica de um planeta. A terra é aquilo em que se volta a pôr a coberto o irromper de tudo aquilo que irrompe e que, com efeito, [se volta aí a pôr a coberto] enquanto tal. Naquilo que irrompe, a terra está a ser como aquilo que põe a coberto.

A obra que o templo é, estando aí de pé, torna originariamente patente um mundo e, ao mesmo tempo, repõe- [32]

---

[9] N. T. O verbo *lichten* (iluminar) vai ser traduzido, sempre que possível, por 'clarear', para se perceber a sua ligação com a *Lichtung*, a clareira, mas é a ideia de luz que está em causa nestes termos.

-no sobre a terra[10], a qual, desse modo, só então surge como o solo natal. Mas os homens e os animais, as plantas e as coisas nunca estão aí nem são tidos como objectos imutáveis, para, mais tarde, constituírem, de forma casual, a envolvência apropriada para o templo, que, um dia, se acrescenta também àquilo que está presente. Aproximamo-nos mais daquilo que *é* se pensarmos tudo ao invés [*umgekehrt*][a], supondo, evidentemente, que somos, antes de mais, capazes de ver como tudo se nos apresenta de outro modo. A simples inversão, efectuada por si mesma, não resulta em nada.

O templo, no seu estar-aí-de-pé, dá às coisas pela primeira vez o seu rosto, e aos homens dá pela primeira vez a perspectiva acerca de si mesmos. Esta vista permanece aberta enquanto a obra for uma obra, enquanto o deus não se tiver escapado dela. O mesmo acontece com a imagem do deus, que o vencedor, no torneio, lhe consagra. Não é uma cópia para que, por ela, mais facilmente se tome conhecimento do aspecto do deus, mas sim uma obra que deixa o próprio deus estar presente e, por isso, *é* o próprio deus. O mesmo é válido para a obra linguística. Na tragédia, nada é representado ou exibido, trava-se antes a luta dos novos deuses contra os antigos. Como a obra linguística se constitui no dizer do povo, não fala acerca desta luta, mas altera o seu dizer, de modo que cada palavra essencial trava esta luta e propõe à decisão o que é sagrado e o que é ímpio, o que é grande e o que é pequeno, o que é corajoso e o que é cobarde, o que é elevado e o que é

---

[10] N.T. O verbo *zurückstellen* é ambíguo: quer ao mesmo tempo dizer 'voltar a pôr no seu lugar' e 'retirar' (ou 'pôr de parte') – dois sentidos que temos de ter presentes, porque Heidegger joga com eles, pelo que o verbo não pode ser traduzido sempre do mesmo modo. Vamos traduzi-lo por 'repor', 'retirar' e 'devolver'.

[a] Edição *Reclam* de 1960: inverter [*umkehren*] – para onde?

superficial, quem é senhor e quem é servo (cf. Heraclito, frg. 53).

Por consequência, em que é que consiste o ser-obra da obra? Tendo continuamente em vista aquilo que acabámos de mostrar de forma bastante rudimentar, tornemos claros, antes de mais, dois traços essenciais da obra. Assim, saímos daquilo que há muito é tido como o mais evidente na obra – o carácter de coisa –, que dá uma sustentação [*Halt*] ao nosso relacionamento [*Verhalten*] habitual com a obra.

Quando uma obra é acomodada numa colecção ou apresentada numa exposição, diz-se também que é levantada[11] [*aufgestellt*]. Mas este levantar [*Aufstellen*] é essencialmente diferente do levantar [*Aufstellung*] no sentido da edificação [*Erstellung*] de uma obra arquitectónica, do erigir [33]
de uma estátua ou da representação [*Darstellung*] de uma tragédia no festival. Tal levantar é o erigir no sentido de consagrar e glorificar. Levantar já não quer aqui dizer meramente 'fazer a montagem'. Consagrar significa tornar sagrado, no sentido em que, no edificar com o carácter de obra, o sagrado se torna originariamente patente como sagrado e o deus é chamado para o aberto da sua presença. Pertence ao consagrar o glorificar, como reconhecimento [*Würdigung*] da dignidade [*Würde*] e do resplendor do deus. Dignidade e resplendor não são propriedades a par das quais e por detrás das quais o deus, para além disso, esteja – é, sim, na dignidade e no resplendor que o deus está presente. No reflexo deste resplendor resplandece, i. e. clareia-se aquilo a que chamámos o mundo. E-rigir [*Er-richten*] significa: abrir franqueando [*öffnen*] o que é recto [*das Rechte*] no sentido do padrão orientante de acompanhamento, [sendo] o essencial que, enquanto tal, dá as orientações. Mas porque é que o levantar da obra é um tal erigir

[11] N.T. Nós diríamos aqui: 'instalada'.

que consagra e glorifica? Porque a obra, no seu ser-obra, o exige. Como é que compete à obra a exigência de um tal levantar? Porque ela é, ela mesma, no seu ser-obra, algo que levanta. O que é que a obra, enquanto obra, levanta? A obra, soerguendo-se em si mesma, torna originariamente patente um *mundo* e mantém-no em vigente permanência.

Ser-obra significa: levantar um mundo. Mas o que é isso – um mundo? Isso é algo que já foi dado a entender na referência ao templo. A essência do mundo, pelo caminho que aqui temos de percorrer, apenas se deixa notificar. Mesmo este notificar limita-se à defesa relativamente àquilo que, por agora, poderia perturbar o olhar para a essência.

O mundo não é o mero agregado das coisas, contáveis ou incontáveis, conhecidas ou desconhecidas, que estão perante. Mas o mundo não é também um enquadramento apenas imaginado, representado para além do somatório do que está perante. O *mundo faz mundo* e é sendo mais que aquilo que é apreensível e perceptível no [meio do] qual nos julgamos 'em casa'. O mundo nunca é um objecto que esteja ante nós e que possa ser intuído. O mundo é aquilo que é sempre não-objectivo, de que dependemos enquanto as vias do nascimento e da morte, da benção e da maldição nos mantiverem enlevados no ser[a]. Aí onde se jogam as decisões essenciais da nossa história, onde por nós são assumidas ou abandonadas, onde não são reconhecidas e onde são de novo questionadas – aí o mundo faz mundo. A pedra é desprovida de mundo. A planta e o animal também
[34] não têm mundo, mas pertencem ao afluxo velado de uma envolvência, dentro da qual estão postos. A camponesa, pelo contrário, tem um mundo, porque se detém no aberto do ente. O utensílio, na sua fiabilidade, dá a este mundo uma necessidade e proximidade próprias. Porque o mundo

---

[a] Edição *Reclam* de 1960: Ser-o-aí [*Da-sein*]. 3.ª edição (1957): Acontecimento de apropriação.

se abre, as coisas adquirem a sua demora e a sua urgência, a sua lonjura e a sua proximidade, a sua amplitude e a sua estreiteza. Está reunida no mundo a vastidão a partir da qual a clemência protectora dos deuses é concedida ou recusada. É também um modo do mundo fazer mundo a fatalidade da falta do deus.

Na medida em que uma obra é obra, dá lugar a essa vastidão. Aqui, 'dar lugar' significa tanto quanto: libertar o [espaço] livre do aberto e estabelecer este [espaço] livre no seu conjunto de sulcos [i.e., de traços, ou seja, nas suas feições – *Gezüge*]. Este estabelecer [*Ein-richten*] está a ser a partir do erigir que já foi apontado. A obra, enquanto obra, levanta um mundo. A obra mantém aberto o aberto do mundo. Mas o levantar de um mundo é apenas um dos traços essenciais presentes no ser-obra que há que indicar aqui. Tentamos tornar visível do mesmo modo o outro traço que lhe pertence a partir daquilo que é mais evidente na obra.

Quando uma obra é produzida a partir de uma matéria-prima qualquer – pedra, madeira, metal, cor, fala, som –, diz-se também que é elaborada [*hergestellt*] a partir disso. Mas, do mesmo modo que a obra requer um levantar, no sentido do erigir que consagra e glorifica, porque o ser-obra da obra consiste num levantar do mundo, assim também se torna necessária a elaboração [*Herstellung*], porque o ser-obra da obra tem, ele mesmo, o carácter da elaboração. A obra é, no seu estar-a-ser, algo que elabora. Mas o que é que a obra elabora? Só o experimentamos se acompanharmos a elaboração de obras que é mais evidente e habitual.

Faz parte do ser-obra o levantar de um mundo. Na obra, qual é a essência, pensada no horizonte desta determinação, daquilo a que se chamou a matéria-prima [*Werkstoff*]? O utensílio, por ser determinado pela serventia e pelo poder-ter-uso [*Brauchbarkeit*], toma ao seu serviço aquilo

de que é composto, a matéria. Na confeição do utensílio,
[35] por exemplo, do machado, a pedra é usada e gasta. Desaparece na serventia. A matéria é tanto melhor e tão mais apropriada quanto mais se imerge sem resistência no ser-utensílio do utensílio. Pelo contrário, a obra que é o templo, na medida em que levanta um mundo, não faz com que a matéria desapareça, faz antes com que ela surja, pela primeira vez, diante [*hervorkommen*], e justamente no aberto do mundo da obra: a rocha alcança o suportar e o jazer e só assim se torna rocha; os metais alcançam o resplandecer e o reluzir, as cores o brilhar, o som o soar, a palavra o dizer[a]. Tudo isto surge diante na medida em que a obra se repõe no carácter maciço e pesado da pedra, no carácter firme e maleável da madeira, na dureza e no brilho do metal, no luminoso e no escuro da cor, no timbre do som e no poder de nomear da palavra.

Àquilo em que a obra se retira e que lhe permite surgir diante neste retirar-se chamámos terra. É ela o que surge diante e põe a coberto. A terra é aquilo que, não sendo impelido para nada, é sem esforço e incansável. O homem histórico funda o seu habitar no mundo sobre a e na terra. Na medida em que a obra levanta um mundo, elabora a terra. O elaborar deve ser pensado[b] aqui em sentido rigoroso. A obra faz a própria terra entrar no aberto de um mundo e mantém-na aí. *A obra deixa*[c] *a terra ser terra*[d].

Mas porque é que este elaborar da terra tem de acontecer de tal modo que a obra se retira nela? O que é a terra, para que chegue ao não-encoberto precisamente

---

[a] Edição *Reclam* de 1960: Proferir, falar.

[b] Edição *Reclam* de 1960: Insuficiente.

[c] Edição *Reclam* de 1960: [O que é que isto] significa? cf. *Das Ding* [*A coisa*]: a quadratura [*das Ge-viert*].

[d] Edição *Reclam* de 1960: Acontecimento de apropriação.

deste modo? A pedra pesa e manifesta o que nela há de pesado. Mas, ao pesar sobre nós, recusa-se ao mesmo tempo a toda a intromissão nisso. Se tentarmos fazê-lo, despedaçando a rocha, apesar disso esta nunca expõe aí, nos seus pedaços, um interior e algo de aberto. A pedra retraiu-se de novo, imediatamente, para a mesma indistinção [*Dumpfe*] do pesar e do carácter maciço dos seus pedaços. Se tentarmos alcançá-lo por outra via, pondo a pedra sobre uma balança, só trazemos o que nela há de pesado ao cálculo [*Berechnung*] de um peso. Esta determinação da pedra – talvez [até] muito precisa – é apenas um número, e o pesar subtraiu-se-nos. A cor reluz e quer apenas luzir. Se a analisamos medindo-a racionalmente em termos de frequências de vibração, desaparece. Só se manifesta quando [36]
permanece não-desencoberta e inexplicada. Assim, a terra faz com que qualquer tentativa de intromissão em si se despedace contra ela mesma. Leva a que qualquer importunidade meramente calculadora se transforme numa destruição. Esta bem pode estar investida da aparência de um domínio e de trazer consigo o progresso na forma da objectivação técnico-científica da natureza, mas este domínio não é senão uma impotência da vontade. A terra só aparece abertamente clareada, enquanto terra, onde é guardada e resguardada como aquilo que é essencialmente insusceptível de ser descerrado [*das Unerschließbare*], que recua perante qualquer descerramento [*Erschließung*], o que significa que se mantém constantemente encerrada [*verschlossen*]. Todas as coisas da terra, e ela mesma no seu todo, se derramam numa unissonância recíproca. Mas este derramar não é um dissipar. Corre aqui a corrente, que assenta sobre si, da delimitação que limita tudo aquilo que está presente no seu estar-presente. Desta forma, em cada uma das coisas que se fecham há o mesmo não-conhecer-se. A terra é aquilo que, por essência, se fecha. E-laborar a terra quer dizer: trazê-la ao aberto como aquilo que se encerra.

A obra efectua este elaborar da terra na medida em que ela própria se retira na terra. Porém, o encerrar-se da terra não é um permanecer-coberto uniforme e imóvel, mas desdobra-se numa plenitude inesgotável de modos e figuras simples. Certamente que o escultor usa a pedra assim como o pedreiro, ao seu modo, faz uso dela. Mas não gasta a pedra. Isso só se passa, de certa maneira, aí onde a obra fracassa. É certo que também o pintor usa a matéria que as cores são, contudo, de modo que a cor não se gaste, mas só então chegue a brilhar. Sem dúvida que também o poeta usa a palavra, não, porém, como têm de gastá-la aqueles que habitualmente falam e escrevem, mas de tal modo que a palavra só então se torna verdadeiramente palavra e permanece, de forma essencial, a ser palavra.

Algo como uma matéria-prima não está a ser em parte alguma da obra. É até mesmo duvidoso que, na determinação essencial do utensílio, seja encontrado aquilo de que ele é feito, no seu estar-a-ser com carácter de utensílio, se for caracterizado como matéria.

O levantar de um mundo e o elaborar da terra são dois traços essenciais do ser-obra da obra. Mas estão em
[37] co-pertença na unidade do ser-obra[a]. Procuramos esta unidade ao meditarmos o estar-em-si da obra e ao tentarmos levar à expressão aquele repouso fechado e uno do assentar-em-si.

Porém, com os traços essenciais referidos, o que demos a conhecer na obra – embora [possa ser] algo de plausível – foi sim um acontecer e de modo nenhum um repouso. Pois, o que é o repouso senão o que se opõe ao movimento? Não é, certamente, uma oposição que exclua, mas antes que inclua em si o movimento. Só aquilo que se move pode repousar. Consoante o tipo do movimento,

[a] 3.ª edição (1857): Apenas aí? Ou aqui apenas no modo construído.

assim será o modo do repouso. No caso do movimento como simples mudança de sítio de um corpo, o repouso é, sem dúvida, apenas o limite do movimento. Quando o repouso inclui o movimento, pode haver um repouso que é um recolhimento interior do movimento, que é, portanto, a máxima mobilidade, supondo que o tipo do movimento [em causa] exige um tal repouso. É, porém, deste tipo o repouso da obra que repousa em si. Por isso, aproximamo-nos deste repouso quando conseguimos alcançar de forma coesa a mobilidade do acontecer do ser-obra. Perguntamos: que relação põem à vista, na obra ela mesma, o levantar de um mundo e o elaborar da terra?

O mundo é a abertura que se abre das longas vias das decisões simples e essenciais do destino de um povo histórico. A terra é o surgir diante, não impelido para nada, daquilo que constantemente se encerra, e que, assim, põe a coberto. Mundo e terra são essencialmente distintos e, no entanto, nunca estão separados. O mundo funda-se na terra e a terra irrompe pelo mundo. Só que a relação entre mundo e terra não se reduz de maneira alguma à unidade vazia dos opostos que não têm nada que ver [um com o outro]. O mundo aspira, no seu assentar sobre a terra, a fazê-la sobressair. Sendo aquilo que se abre, não suporta nada de encerrado. Contudo, a terra inclina-se, como aquilo que põe a coberto, a implicar[12] e a reter em si o mundo.

O confronto de mundo e terra é um combate. Sem dúvida que falseamos com demasiada facilidade a essência do combate, na medida em que confundimos a sua essência com a discórdia e com a desavença, e em que só o conhecemos como distúrbio e destruição. No combate

---

[12] N. T. Em sentido etimológico: de *implicare* (*in*, *plicare*), significando *plicare* 'dobrar'. Implicar é reter envolvendo nas suas dobras, e daí confundir, i. e. esconder.

[38] essencial, porém, os combatentes elevam-se um ao outro na auto-afirmação do seu estar-a-ser. A auto-afirmação do estar-a-ser não é nunca, contudo, o obstinar-se numa situação contingente, mas sim o entregar-se à originalidade encoberta da proveniência do ser próprio. No combate, cada um leva o outro para além de si [mesmo]. Desta forma, o combate torna-se sempre mais aguerrido e vem a ser aquilo que mais propriamente é. Quanto mais o combate se extrema por si mesmo, tanto mais inflexivelmente se soltam os combatentes para a intimidade do simples pertencer a si. A terra não pode prescindir do aberto do mundo, se há-de aparecer como terra no afluxo liberto do seu fechar-se. O mundo, por sua vez, não pode desprender-se da terra, se se há-de fundar, como amplitude vigente e via de todo o destino essencial, sobre algo de decisivo.

Na medida em que a obra levanta um mundo e elabora a terra, é uma instigação [*Anstiftung*] deste combate. Mas isto não acontece para que a obra suprima e, ao mesmo tempo, apazigúe a luta num acordo insípido, mas antes para que o combate continue a ser um combate. A obra, levantando um mundo e elaborando a terra, realiza este combate. O ser-obra da obra consiste na contenda do combate entre mundo e terra. É porque o combate chega ao seu ápice no carácter simples da intimidade que a unidade da obra acontece na contenda do combate. A contenda do combate é o recolhimento, que constantemente se extrema, da mobilidade da obra. Por conseguinte, o repouso da obra que repousa em si tem o seu estar-a-ser na intimidade do combate.

Só a partir deste repouso podemos perceber aquilo que está em obra na obra. Que, na obra de arte, a verdade seja posta em obra – essa asseveração foi, até agora, ainda [apenas] uma afirmação antecipativa. Em que medida é que, no ser-obra da obra, i. e., agora, na contenda do combate de mundo e terra, a verdade acontece? O que é a verdade?

O desleixo com que nos abandonamos ao uso desta palavra fundamental mostra quão medíocre e desajustado é o nosso saber acerca da essência da verdade. Por 'verdade' entende-se, a maior parte das vezes, esta ou aquela verdade. Isso significa: algo de verdadeiro. Algo deste género pode [39] ser um conhecimento que se exprime numa proposição. Porém, não é apenas uma proposição aquilo que dizemos ser verdadeiro, mas também o dizemos de uma coisa – ouro verdadeiro, por oposição ao ouro falso. Aqui, 'verdadeiro' significa o mesmo que ouro autêntico, ouro que é efectivamente real. O que é que significa aqui o referir-se ao que é efectivamente real? Vale, para nós, como tal o ente que é verdadeiramente. O verdadeiro é o que corresponde ao efectivamente real, e o efectivamente real é o que é verdadeiramente. O círculo fechou-se de novo.

O que é que significa "verdadeiramente"? A verdade é a essência do verdadeiro. Em que é que pensamos, ao dizermos 'essência'? Habitualmente, tomamos como tal aquilo que há de comum a tudo o que é verdadeiro, em que tudo aquilo que é verdadeiro concorda. A essência apresenta-se no conceito genérico e universal que representa o Uno que é válido, indiferentemente, para muitos. Mas esta essência que vale indiferenciadamente (a essencialidade [*Wesenheit*] no sentido de *essentia*) é apenas o estar-a-ser inessencial. Em que é que consiste o estar-a-ser essencial de algo? Baseia-se provavelmente naquilo que o ente *é* verdadeiramente. O verdadeiro estar-a-ser de uma coisa [*Sache*] determina-se a partir do seu ser verdadeiro, a partir da verdade do ente que, em cada caso, está em causa. Só que não estamos agora à procura da verdade da essência, mas da essência da verdade. Revela-se um singular enredo. Será apenas uma singularidade, ou não será senão uma subtileza vazia de um jogo de conceitos, ou – um abismo?

'Verdade' quer dizer a essência do verdadeiro. Pensamo-la a partir da recordação da palavra dos gregos. 'Αλήθεια

significa o não-estar-encoberto do ente. Mas será isso já a determinação da essência da verdade? Não será que estamos a fazer passar a mera alteração da palavra usada – não-estar-encoberto em lugar de verdade – por uma caracterização daquilo que está em causa? Enquanto não experimentarmos aquilo que dever ter acontecido para que se torne necessário referir a *essência* da verdade pela palavra 'não-estar-encoberto', continuará certamente a tratar-se de uma troca de nome.

Será necessário, para isso, que se faça a renovação da filosofia grega? De modo nenhum. Uma renovação – mesmo que fosse possível isso que é impossível – não nos ajudaria em nada, pois a história encoberta da filosofia grega consiste, desde o início, no facto de não permanecer conforme à essência da verdade que brilha na palavra
[40] ἀλήθεια, e no facto de o seu saber e o seu falar acerca da essência da verdade se ter de desviar mais e mais para a discussão de uma essência derivada da verdade. A essência da verdade como ἀλήθεια permanece impensada no pensar dos gregos e, com maior razão, na filosofia ulterior. O não-estar-encoberto é para o pensamento o que de mais encoberto há no aí-ser [*Dasein*] grego, mas, ao mesmo tempo, é aquilo que determina, desde cedo, todo o estar-presente daquilo que está presente.

Todavia, porque é que não nos contentamos com a essência da verdade que, entretanto, se tornou familiar para nós desde há séculos? 'Verdade' significa hoje – e desde há muito – a conveniência do conhecimento com aquilo de que se trata. Porém, para que o conhecer e a proposição que o formula e que o exprime se possa adaptar àquilo de que se trata, para que, por conseguinte, isso possa ser vinculativo para a proposição, para tal é preciso, então, que aquilo que está em jogo se manifeste ele mesmo enquanto tal. Como é que é suposto que se manifeste, se ele próprio não pode sair do estar-encoberto, se não está ele mesmo

posto no não-encoberto? A proposição é verdadeira na medida em que se rege por [*sich nach... richtet*] aquilo que está não-encoberto, i. e. pelo verdadeiro. A verdade da proposição é sempre apenas, em cada caso, esta correcção [*Richtigkeit*]. Os conceitos críticos de verdade, que, desde Descartes, partem da verdade [entendida como] certeza, são apenas variações da definição de verdade como correcção. Esta essência da verdade que nos é familiar – a correcção do representar – é posta e desaparece com a verdade como não-estar-encoberto do ente.

Quando apreendemos, aqui e noutros casos, a verdade como não-estar-encoberto, não acontece que nos refugiemos apenas numa tradução mais literal de uma palavra grega. Recordamo-nos daquilo que, como não-experimentado e impensado, subjaz à essência da verdade que nos é familiar e que, por isso, cai em usura – a essência da verdade no sentido da correcção. Consentimos, por vezes, na admissão de que, para provarmos e concebermos a correcção (a verdade) de uma proposição, teríamos, naturalmente, de retroceder até algo já manifesto. Não nos podemos, de facto, esquivar a esta pressuposição. Enquanto falarmos e pensarmos assim, compreenderemos sempre a verdade apenas como correcção, a qual, certamente, requer ainda uma pressuposição, que nós próprios – o Céu saberá como e porquê – fazemos. [41]

Porém, não somos nós quem pressupõe o não-estar-encoberto, mas é o não-estar-encoberto do ente (o ser[a]) que nos transfere para um estar-a-ser tal que, no nosso representar, permanecemos sempre inseridos no não-estar-encoberto e postos a jusante dele. Não é apenas aquilo *pelo qual* se rege um conhecimento que tem de estar já de algum modo não-encoberto, mas também o *âmbito* total

[a] Edição *Reclam* de 1960: quer dizer, o acontecimento de apropriação.

em que se move este "reger-se por algo", e, do mesmo modo, aquilo *para* o qual se torna manifesta uma adaptação da proposição à coisa tem, como totalidade, já de se dar no não-encoberto. Com todas as nossas representações correctas, não seríamos nada, nem poderíamos sequer pressupor que algo estivesse já manifesto por que nos [pudéssemos] reger, se o não-estar-encoberto do ente não nos tivesse já exposto[b] àquele [meio] clareado no qual todo o ente está, para nós, introduzido e do qual se retrai.

Mas como é que isso se passa? Como é que a verdade acontece como não-estar-encoberto? Há, porém, que dizer antes mais claramente o que é este não-estar-encoberto ele mesmo.

As coisas são e também os homens, as dádivas e as oferendas são, o animal e a planta são, o utensílio e a obra são. O ente está no ser. Pelo ser, põe-se em marcha uma fatalidade [*Verhängnis*] velada que está suspensa [*verhängt ist*] entre o divino e o que se opõe ao divino. Muito há no ente que o homem não consegue dominar. Só pouco é conhecido. O conhecido continua a ser algo de aproximado e o dominado algo de inseguro. O ente nunca está – como poderia muito facilmente parecer – sob o nosso poder ou sequer [contido] na nossa representação. Se pensarmos esta totalidade numa unidade, então apreendemos – assim parece – tudo aquilo que, em geral, é, mesmo se o apreendemos de forma bastante grosseira.

E, no entanto, para além do ente – não, porém, longe dele, mas diante dele – ainda acontece algo de outro[c]. No meio do ente no seu todo, está a ser um lugar aberto. É uma clareira [*Lichtung*]. Pensada a partir do ente, é sendo mais do que o ente. Por consequência, este meio aberto não

---

[b] Edição *Reclam* de 1960: se a clareira não acontecesse, quer dizer: acontecer apropriante.

[c] 3.ª edição (1957): Acontecimento de apropriação.

está envolvido pelo ente – é sim o próprio meio clareante que circunda o ente, como o nada, que mal conhecemos.

O ente só pode ser enquanto ente estando inserido e explicitado no aclarado desta clareira. É somente esta cla- [42]
reira que nos oferece e nos garante a nós, homens, uma passagem para o ente que nós próprios não somos e o acesso ao ente que nós próprios somos. É graças a esta clareira que o ente está em certa medida e de modos diversos não-encoberto. Pois, [até] mesmo *encoberto*, o ente só o pode estar na margem consentida [*Spielraum*[13]] por este aclarado. Qualquer ente que vem ao [nosso] encontro [*begegnet*] e que acompanhamos [*mitgegnet*] submete-se a este peculiar antagonismo [*Gegnerschaft*] do estar-presente, na medida em que, ao mesmo tempo, é sempre retido num estar-encoberto. A clareira em que o ente está inserido é, ao mesmo tempo, dentro de si, encobrimento. Mas o encobrimento vigora de um duplo modo no meio do ente.

O ente recusa-se-nos, exceptuando este aspecto único, que, aparentemente, é o mais insignificante, que encontramos antes de tudo, quando já só podemos dizer do ente que ele é. O encobrimento como recusar-se não é antes de mais nem apenas aquele que é, em cada caso, o limite do conhecimento, mas antes o começo da clareira do clareado. Mas há também encobrimento, certamente de um outro tipo, ao mesmo tempo, no interior do que é clareado. Um ente passa ilicitamente por [outro] ente, um oculta o outro, aquele obscurece este, pouco obstrui muito, o pontual desdiz o todo. O encobrir, aqui, não é o simples recusar-se, mas, sendo certo que o ente aparece, dá-se antes, no entanto, [como sendo] de um modo outro daquele que é.

---

[13] N.T. Literalmente: espaço de jogo.

Este encobrir é dissimular [*Verstellen*[14]]. Se o ente não fosse dissimulado pelo ente, não poderíamos enganar-nos acerca do ente e lidar mal com ele, não poderíamos perder-nos e cometer faltas e, de todo, nunca nos excederíamos. Que o ente possa iludir como aparência é a condição para que nos possamos enganar, e não ao contrário.

O encobrimento pode ser um recusar-se [*Versagen*][15] ou um dissimular. Nunca temos, de modo terminante, a certeza de se tratar de um ou do outro [caso]. O encobrir encobre-se e dissimula-se a si mesmo. Isso significa que o lugar aberto no meio do ente – a clareira – não é nunca um palco fixo com o pano constantemente levantado, no qual se passa [*abspielt sich*] a representação [*Spiel*] do ente. Antes, porém, a clareira acontece apenas ao modo deste duplo encobrir. O não-estar-encoberto do ente não é nunca um estado de coisas apenas aí perante, mas um acontecimento[a]. O não-estar-encoberto (a verdade) não é nem uma propriedade daquilo que está, de cada vez, em
[43] causa, [tomado] no sentido do ente, nem uma propriedade das proposições.

Rodeados pelo ente que imediatamente nos envolve, julgamo-nos 'em casa'. O ente é-nos familiar, é fiável, protector [*geheuer*]. Apesar disso, um encobrir constante, na dupla figura do recusar-se e do dissimular, atravessa a clareira. Aquilo que é protector não é, no fundo, protector, é ameaçador [*un-geheuer*]. A essência da verdade, i. e. o não--estar-encoberto, está transida por uma escusa [*Verweigerung*]. Este escusar-se, no entanto, não é uma falta ou um

---

[14] N.T. Literalmente: pôr fora de lugar. Esse movimento possibilita o dar-se por aquilo que não se é, i. e. o pôr-se no lugar de outra coisa: dissimular-se e esconder, nessa dissimulação, aquilo que se pretende ser.

[15] N.T. Literalmente: não dizer.

[a] 1.ª edição (1950): Acontecimento de apropriação [*Ereignis*].

defeito, como se a verdade fosse um puro não-estar-encoberto que se tivesse livrado de todo o encoberto. Se o pudesse fazer, já não seria aquilo que em si mesma é. *Este escusar-se, ao modo do duplo encobrir-se, é inerente à essência da verdade como não-estar-encoberto.* A verdade é, na sua essência, não-verdade. Há que dizê-lo assim para indicar, de um modo acutilante e que talvez cause perplexidade, que o escusar-se, ao modo do encobrir-se, pertence ao não-estar--encoberto como clareira. Pelo contrário, a proposição 'A essência da verdade é a não-verdade' não deve ser interpretada como querendo dizer que a verdade é, no fundo, falsidade. Tão pouco significa tal proposição que a verdade nunca é ela mesma, mas que, representada dialecticamente, seja sempre também o seu contrário.

A verdade está a ser como ela própria [é] na medida em que o escusar-se que encobre, enquanto recusar, atribui a toda a clareira a [sua] proveniência permanente, atribuindo, porém, enquanto dissimular, a toda a clareira a inabalável acutilância do confundir-se. Na essência da verdade, pretende nomear-se com o escusar-se que encobre aquilo que há de antagónico que reside na essência da verdade entre clareira e encobrimento. Trata-se do que há de contraposto no combate originário. A essência da verdade é em si mesma o arqui-combate [*Urstreit*][a] em que é conquistado o meio aberto no qual o ente é introduzido e a partir do qual se retira em si mesmo.

Este aberto acontece no meio do ente. Manifesta um traço essencial que já referimos. Do aberto fazem parte um mundo e a terra. Mas o mundo não é simplesmente o aberto que corresponde à clareira, e a terra não é algo de fechado que corresponde ao encobrimento. Antes acontece que o mundo é a clareira das vias das indicações essenciais

[a] Edição *Reclam* de 1960: Acontecimento de apropriação.

[44] a que se conforma todo o decidir. Mas toda a decisão funda-se em algo não-dominado, encoberto, confuso – senão nunca seria uma decisão. A terra não é apenas aquilo que está fechado, mas antes aquilo que irrompe como algo que se fecha. Mundo e terra, em si mesmos, de acordo com o seu estar-a-ser, estão sempre em combate e belicosos. Só enquanto tais comparecem ao combate da clareira e do encobrimento.

A terra só irrompe pelo mundo, o mundo só se funda na terra na medida em que a verdade acontece como combate originário de clareira e encobrimento. Mas como é que a verdade acontece? Respondemos[b]: acontece de uns poucos modos essenciais. Um destes modos como a verdade acontece é o ser-obra da obra. A obra, levantando um mundo e elaborando a terra, é a contenda deste combate, no qual se conquista o não-estar-encoberto do ente no seu todo – a verdade.

A verdade acontece no estar aí de pé do templo. Isso não quer dizer que aqui algo seja apresentado correctamente e restituído, mas antes que o ente no seu todo é trazido ao não-estar-encoberto e mantido nele. 'Manter' significa originariamente 'velar por'. A verdade acontece na pintura de van Gogh. Isso não quer dizer que algo perante seja aqui retratado correctamente, mas que, no tornar-se manifesto do ser-utensílio do calçado, o ente no seu todo, o mundo e a terra no seu contraste, chegam ao não-estar-encoberto.

A verdade está em obra na obra – portanto, não [está aí em obra] apenas algo de verdadeiro. O quadro que mostra os sapatos de camponês, o poema que diz a fonte romana, não dão apenas a conhecer o que é este ente sin-

[b] Edição *Reclam* de 1960: Não há nenhuma resposta, pois a pergunta permanece: o que é isto que acontece de [diversos] modos?

gular enquanto tal (se é que dão alguma vez algo a conhecer...), antes deixam acontecer[a] o não-estar-encoberto enquanto tal, relativamente ao ente no seu todo. Quanto mais simplesmente e de modo mais essencial surgir no seu estar-a-ser apenas o calçado, quanto menos ornamentada e mais pura surgir no seu estar-a-ser apenas a fonte, tanto mais imediatamente e de forma mais envolvente todo o ente se torna com eles mais ente. O ser que se encobre é, desta maneira, clareado. A luz assim configurada proporciona o seu brilhar [(a)parecer - *Scheinen*] na obra. O brilhar proporcionado na obra é o belo. *A beleza é o modo como a verdade enquanto não-estar-encoberto está a ser.*

É certo que a essência da verdade, sob alguns respeitos, está agora mais claramente apreendida. Por consequência, deveria ter-se tornado mais claro aquilo que está em obra na obra. Só que o ser-obra da obra, agora visível, ainda não [45]
nos diz nada acerca da realidade efectiva, mais imediata e importuna, da obra, acerca do carácter de coisa da obra. Parece quase que, tendo exclusivamente em vista apreender, da forma mais pura possível, o estar-em-si da própria obra, não tivéssemos de todo reparado, a esse respeito, neste simples facto, a saber, que uma obra é sempre uma obra, o que quer dizer, então, algo de operado [*Gewirktes*]. Se há algo que distingue a obra enquanto obra, é o seu ser-criada [*Geschaffensein*]. Na medida em que a obra é criada e que o criar requer um *medium* a partir do qual e no qual isso se dá, começa, na obra, a haver o carácter de coisa. Isto é incontestável. Só que, no entanto, a pergunta mantém-se de pé: como é que o ser-criada faz parte da obra? Isto só pode ser esclarecido quando estas duas coisas estiveram claras:

1. O que é que aqui significa 'ser-criado' e 'criar', em contraposição com 'fabricar' [*Verfertigen*] e 'ser-confeiçoado' [*Angefertigtsein*]?

---

[a] Edição *Reclam* de 1960: Acontecimento de apropriação.

2. Qual é a essência mais íntima da obra ela mesma, a partir da qual se pode começar a aferir até que ponto o ser-criada lhe pertence e até que ponto este determina o ser-obra da obra?

Aqui, o criar é sempre pensado em referência à obra. O acontecer da verdade faz parte da essência da obra. Determinamos de antemão a essência do criar a partir da sua relação com a essência da verdade enquanto não-estar--encoberto do ente. A pertença do ser-criado à obra só pode ser posta à luz a partir de um esclarecimento ainda mais originário da essência da verdade. Volta a pôr-se a pergunta pela verdade e sua essência.

Se a proposição segundo a qual a verdade está em obra na obra não há-de permanecer uma mera asserção, temos de fazer novamente esta pergunta.

Agora temos de perguntar de forma mais essencial: em que medida é que há na essência da verdade uma tensão para algo como uma obra? Qual é a essência da verdade, para que possa ser posta em obra ou para que, em determinadas condições, tenha mesmo de ser posta em obra, para ser enquanto verdade? Determinámos, no entanto, o pôr-
[46] -em-obra da verdade como [sendo] a essência da arte. A pergunta feita em último lugar reza, portanto, assim:

O que é a verdade, para que possa acontecer como arte, ou para que tenha mesmo de acontecer como tal? Em que medida *há* arte?

A verdade e a arte

A origem da obra de arte e do artista é a arte. A origem é a proveniência da essência, na qual está a ser o ser de um ente. O que é a arte? Procuramos a sua essência na obra efectivamente real. A realidade efectiva da obra determina-se por aquilo que está em obra na obra, pelo acontecer da verdade. Pensamos este acontecimento como a contenda

do combate entre mundo e terra. O repouso está a ser no movimento recolhido desta contenda. É aqui que se fundamenta o repousar-em-si da obra.

Na obra está em obra o acontecimento da verdade. Mas aquilo que está em obra deste modo está-o, então, na obra. Por conseguinte, já pressupomos aqui a obra efectivamente real enquanto portadora de tal acontecer. Volta, assim, logo a pôr-se ante nós a pergunta pelo carácter de coisa da obra aí perante. Deste modo, há algo que finalmente se torna claro: por mais que perguntemos diligentemente pelo estar-em-si da obra, não atingimos, apesar disso, a sua realidade efectiva, enquanto não consentirmos em tomar a obra como algo de operado. Tomá-la como tal é o mais natural, pois na palavra 'obra' ressoa [a palavra] 'operado'. O carácter de obra da obra consiste no seu ser--criada pelo artista. Pode parecer estranho que esta determinação da obra, que é a mais natural e que é, de todas, a mais clara, só agora seja referida.

Mas, manifestamente, o ser-criada da obra só se deixa perceber a partir do processo do criar. Deste modo, sob a pressão daquilo que está em causa, temos, então, de nos prestar a examinar a actividade do artista até darmos com a origem da obra de arte. A tentativa de determinar o ser--obra[a] puramente a partir de si mesmo revela-se inexequível.

Se agora nos afastamos da obra e acompanhamos a essência do criar, temos, então, de ter em mente aquilo que [47]
inicialmente foi dito acerca do quadro dos sapatos de camponês e depois acerca do templo grego.

Pensamos o criar como um produzir[16] [*Hervorbringen*]. Mas também a confeição de um utensílio é um produzir.

---

[a] Edição *Reclam* de 1960: O que é que quer dizer 'ser-obra'? Ambíguo.

[16] N.T. O sentido de *hervorbringen* não é simples e a sua tradução imediata por 'produzir' deixa escapar uma das duas ideia que envolve, as

O trabalho manual [*Handwerk*] – singular jogo de linguagem – não cria, certamente, obra alguma, nem mesmo quando contrastamos, como é necessário que o façamos, o produto [*Erzeugnis*] feito à mão dos artigos de fábrica. Mas em que é que se distingue o produzir como criar do produzir ao modo da confeição? Do mesmo modo que diferenciamos facilmente pela designação o criar de obras e o confeiçoar do utensílio, é-nos difícil acompanhar os dois modos do produzir nos traços essenciais que lhes são próprios. À primeira vista, deparamo-nos, na actividade do oleiro e do escultor, do marceneiro e do pintor, com o mesmo comportamento. O criar da obra requer por si mesmo o procedimento do trabalho manual. Os grandes artistas têm o maior apreço pela capacidade do trabalho manual. São os primeiros a exigir o seu cultivo cuidadoso com base num domínio pleno. Mais que ninguém, esforçam-se por que haja, no âmbito do trabalho manual, uma formação continuamente renovada. Já se chamou suficientemente a atenção para o facto de os gregos – que percebiam alguma coisa de obras de arte – usarem a mesma palavra (τέχνη) para 'trabalho manual' e para 'arte', e de designarem com o mesmo nome (τεχνίτης) o artesão [*Handwerker*] e o artista.

Parece, por isso, conveniente determinar a essência do criar a partir daquilo que tem de trabalho manual. Acontece, porém, que a referência ao uso que os gregos fazem da língua (que indica a sua experiência daquilo que está em causa) deve levar-nos à reflexão. Por mais que a referência à denominação que os gregos costumavam usar para

---

quais, no entanto, se encontram também no verbo inglês *to produce*: produzir e apresentar (*to produce an evidence* significa 'apresentar uma prova'). Produzir, fazer vir a ser é simultaneamente trazer a emergir diante (*Her-vor-bringen* – cf. primeira nota do autor e Aditamento), i.e., fazer emergir no aberto.

o trabalho manual e para a arte com a mesma palavra (τέχνη) seja comum e por mais que tal pareça evidente, continua, no entanto, a ser equívoca e superficial; pois τέχνη não quer dizer nem 'trabalho manual' nem 'arte', nem, de modo nenhum, a técnica no sentido actual, nem significa, em geral, nunca um tipo de realização prática.

A palavra τέχνη indica antes um modo do saber. Saber significa: ter visto, no sentido lato de 'ver', que significa: perceber aquilo que está presente enquanto tal. A essência do saber, para o pensar grego, assenta sobre a ἀλήθεια, quer dizer, sobre o desencobrimento [*Entbergung*] do ente. Sustenta e conduz todo o comportamento relativamente ao ente. A τέχνη, enquanto saber apreendido de modo grego, é, nessa medida, um produzir do ente, enquanto traz aquilo que está presente enquanto tal *para fora* do estar-encoberto precisamente *para* o não-estar-encoberto do seu aspecto, [pondo-o] *diante* [*vor* (+*bringen*)]; τέχνη não significa nunca a execução de um fazer. [48]

O artista não é um τεχνίτης pelo facto de ser também um artesão, mas porque tanto o e-laborar de obras quanto o e-laborar de utensílios acontecem no pro-duzir [*Hervor-bringen*] que, de antemão, permite ao ente apresentar-se [*vor-kommen*] no seu estar-presente, a partir do seu aspecto. Porém, tudo isto acontece no meio do ente que irrompe por si mesmo, da φύσις. A denominação da arte como τέχνη não implica de modo nenhum que o trabalho do artista seja apreendido a partir do trabalho manual. Aquilo que, no criar de obras, se assemelha à confeição artesanal é de um outro tipo. Este trabalho está determinado pela e em consonância com a essência do criar, e permanece também retido nela.

Com que fio condutor devemos, então, pensar a essência do criar, se já não o podemos fazer com o do trabalho manual? De que outro modo, senão atendendo àquilo que há que criar, à obra? Ainda que a obra só se

torne efectivamente real na execução do criar e que, assim, dependa deste na sua realidade efectiva, a essência do criar está determinada pela essência da obra. Embora o ser-criada da obra esteja em conexão com o criar, tanto o ser-criada quanto o criar têm, não obstante, de ser determinados a partir do ser-obra da obra. Agora também já não nos podemos admirar de, a princípio e durante muito tempo, termos tratado unicamente da obra, para só no fim pormos à vista o seu ser-criada. Se o ser-criada pertence à obra de modo tão essencial – como, de resto, se afigura a partir do próprio soar da palavra 'obra' –, temos, então, de procurar perceber de forma ainda mais essencial aquilo que se deixou até agora determinar como 'ser-obra da obra'.

[49] Atendendo à circunscrição da essência da obra, segundo a qual está em obra na obra o acontecimento da verdade, podemos caracterizar o criar como o deixar-vir-a-ser [*Hervorgehenlassen*] a algo de produzido. O tornar-se-obra da obra é um modo do devir e do acontecer da verdade. Tudo depende da sua essência. Mas o que é a verdade, para que tenha de acontecer em algo que é criado? Em que medida é que há na verdade, com base no seu estar-a-ser, uma tensão para a obra? Será que isto se deixa compreender a partir da essência da verdade até agora esclarecida?

A verdade é não-verdade, na medida em que faz parte dela o âmbito da proveniência do ainda-não (do não-) desencoberto, no sentido do encobrimento. No não-estar-encoberto como verdade está ao mesmo tempo a ser o outro "não" de um duplo vedar [*Verwehren*]. A verdade enquanto tal está a ser no confronto entre a clareira e o duplo encobrimento. A verdade é o combate original no qual é de cada vez conquistado, de um dado modo, o aberto no qual se introduz e do qual se reserva tudo aquilo que se mostra e se subtrai como ente. Quando e como quer que rebente e aconteça este combate, os combatentes,

a clareira e o encobrimento, separam-se, por meio dele, um do outro. É assim que se conquista o aberto do espaço de combate. A abertura deste aberto, i. e. a verdade, só pode ser aquilo que é, a saber, *esta* abertura, quando e enquanto se estabelece a si mesma no seu aberto. É por isso que tem de haver, de cada vez, neste aberto um ente no qual a abertura recebe a sua posição [*Stand*] e a sua permanência [*Ständigkeit*]. Como a abertura ocupa o aberto, mantém-no aberto e sustenta-o. Pôr [*Setzen*] e ocupar [*Besetzen*] são aqui sempre pensados a partir do sentido grego de θέσις, que quer dizer um levantar no não-encoberto.

Com a referência ao estabelecer-se da abertura no aberto[a], o pensar toca num domínio circunscrito que ainda não pode ser aqui exposto. Note-se apenas isto: se o estar-a-ser do não-estar-encoberto do ente pertence de algum modo ao próprio ser (cf. *Sein und Zeit* [*Ser e tempo*] § 44), este permite, a partir do seu estar-a-ser, que a margem consentida pela abertura (a clareira do aí [*das Lichtung des Da*]) – onde cada ente irrompe a seu modo – aconteça e proporciona-a enquanto *tal*.

A verdade acontece apenas de tal modo que se estabelece no combate e na margem que se abre por meio dela própria. Sendo a verdade o que há de antagónico entre a clareira e o encobrimento, faz, por isso, parte dela aquilo a que gostaríamos aqui de chamar o estabelecimento. Mas a verdade não é algo que primeiro esteja em si perante, algures nas estrelas, para só depois vir a acomodar- [50]
-se noutra parte[, a saber,] no ente. Isto é impossível logo pelo facto de só a abertura do ente produzir a possibilidade de um algures e de um local preenchido por algo presente. A clareira da abertura e o estabelecimento no aberto pertencem um ao outro. São um mesmo estar-a-ser do acon-

[a] Edição *Reclam* de 1960: Para isto a 'diferença ontológica', cf. *Identität und Differenz* [*Identidade e diferença*], pág. 37 e ss.

tecer da verdade. Este é um acontecer histórico, [que se dá] de multíplices modos.

Um modo essencial como a verdade se estabelece no ente patenteado originariamente por meio dela é o pôr-se-em-obra da verdade. Um outro modo como a verdade está a ser é o feito em que se funda um estado. A proximidade daquilo que não é, de todo, um ente, mas que é o mais ente dos entes, é, por sua vez, um outro modo como a verdade vem à luz. Ainda um outro modo como a verdade se funda é o sacrifício essencial. Ainda um outro modo de a verdade vir a ser é o perguntar do pensador, que, como pensar do ser, o nomeia no seu ser-digno-de-questão [*Frag-würdigkeit*]. A ciência, pelo contrário, não é um acontecer originário da verdade, mas antes, em cada caso, o desenvolvimento [*Ausbau*[17]] de um âmbito de verdade já aberto e, na verdade, mediante o apreender e o fundamentar daquilo que, na sua área envolvente, se prognostica [como sendo] correcto, quer possível quer necessário. Se e na medida em que uma ciência vai para além do correcto em direcção a uma verdade, e isto quer dizer, se alcança o desvelamento essencial do ente, é filosofia.

É porque faz parte da essência da verdade estabelecer-se no ente para só então chegar a ser verdade, que, no estar-a-ser da verdade, há *a tensão para a obra*, como possibilidade insigne da verdade ser, sendo ela mesma no meio do ente [*inmitten des Seienden selbst seiend zu sein*].

O estabelecimento da verdade na obra é o produzir de um ente que antes ainda não era e que, posteriormente, nunca mais virá ao ser. A produção [*Hervorbringung*] coloca este ente no aberto de tal forma que só aquilo que há a trazer [à presença] clareia a abertura do aberto, no qual

---

[17] N.T. No sentido de se constituir algo de derivado (*Ausbau* significa também a construção de um anexo).

surge diante. Aí onde a produção trouxer expressamente [51]
[consigo] a abertura do ente – a verdade –, o produzido é uma obra [de arte]. Tal produzir é criar. Enquanto trazer, é mais um receber e um tomar no interior da conexão com o não-estar-encoberto. Mas então, em que é que consiste o ser-criado? Vamos esclarecê-lo mediante duas determinações essenciais.

A verdade rectifica-se [*richtet sich in*][18] na obra. A verdade está a ser apenas enquanto combate entre clareira e encobrimento no estar-em-antagonismo do mundo e da terra. A verdade quer ser rectificada na obra enquanto combate do mundo e da terra. O combate não deve ser eliminado num ente a produzir expressamente [para tal], nem deve sequer ser meramente acomodado nele, deve antes ser tornado originariamente patente a partir dele. Por consequência, este ente tem de ter em si os traços essenciais do combate. No combate, é conquistada a unidade de mundo e terra. Na medida em que um mundo se abre, coloca vitória e derrota, bênção e maldição, domínio e servidão à decisão de uma humanidade histórica. O mundo que irrompe faz aparecer aquilo que ainda não está decidido e o que é desmedido [*Maßlose*] e, deste modo, torna originariamente patente a necessidade encoberta de medida e de estar-decidido.

---

[18] N.T. Traduzimos a expressão *sich richten in* por 'rectificar-se em', na tentativa de dar a perceber a sua relação com outros termos, como *Richtigkeit* (correcção), *sich richten nach* (reger-se por), *das Rechte* (o que é recto)... Este rectificar-se da verdade na obra não é para ser entendido aqui como se a verdade fosse corrigida pela obra, mas deste modo: a verdade chega a e ganha uma 'forma' nela – é ela que se rectifica a si mesma, i. e. que se põe na posição que é a sua, de acordo com a sua história. Não está em causa um impedir que a verdade seja o que é, mas um deixá-la alcançar a sua configuração própria, que ela mesma aponta, ou seja, projecta para si, na obra.

Mas, na medida em que um mundo se abre, a terra vem a erguer-se. Mostra-se como aquilo que porta todas as coisas, como o que, na sua lei, está coberto e que constantemente se encerra. O mundo requer a sua decisão e a sua medida e permite ao ente chegar ao aberto das suas vias. Portando e soerguendo-se, a terra aspira a manter-se encerrada e a confiar tudo à sua lei. O combate não é uma fenda [*Riß*][19] ao modo do fender-se rasgando [*Aufreißen*] um precipício [que separe], mas antes a intimidade do co-pertencer-se dos combatentes. Esta fenda abarca e mantém em conjunto na sua separação [*zusammenreißen*], a partir do seu fundo único, na proveniência da sua unidade, os antagonistas. É um traçado fundamental [i.e. plano – *Grundriß*]. É a abertura de roços [i.e. esboço – *Auf-riß*] que delineia os traços fundamentais do irromper da clareira do ente. Esta fenda não permite que os antagonistas rompam[20] um com o outro, traz o que é antagónico a medida e limite a um contorno [*Umriß*] único.

A verdade só se estabelece enquanto combate num ente a produzir conquanto que o combate se torne originariamente patente neste ente, o que quer dizer: que este seja ele mesmo trazido ao traço-fenda. O traço-fenda é o conjunto unificante de sulcos [*Gezüge*] do esboço e do traçado fundamental, do rasgão [*Durchriß*] e do contorno. No

[19] N.T. Vamos traduzir *Riß* por 'fenda', 'traço' e traço-fenda'. A ideia central do uso deste termo parece ser aqui a do desenhar, fendendo [*aufreißen*], de uma forma – é a partir daqui que se devem entender os termos *Grundriß*, 'plano', *Aufriß*, 'esboço', *Umriß*, 'contorno' – que assim se torna patente. Essa forma é assim inscrita num material, mas forma e matéria, como mundo e terra, têm tensões antagónicas. É por isso que o traçar da forma na matéria, o fazer uma fenda nesta, constitui ao mesmo tempo a manifestação da sua tensão de separação e o mantê-las unidas [*zusammenreißen*].

[20] N.T. No duplo sentido de 'romper': destruir e cessar relações.

entanto, a verdade estabelece-se no ente de tal modo que este ocupa ele próprio o aberto da verdade. Este ocupar, [52] porém, só pode acontecer na medida em que aquilo que há que produzir – o traço-fenda – se confie ao que se encerra que se ergue no aberto. O traço-fenda tem de retirar-se para o peso grave da pedra, para a dureza muda da madeira, para o fulgor garrido das cores. É só na medida em que a terra reacolhe a fenda que esta é elaborada no aberto, e assim é colocada, i. e. posta naquilo que se ergue no aberto como algo que se encerra e abriga.

O combate trazido ao traço-fenda – que, assim, é devolvido à terra e que, desse modo, é fixado – é a *figura* [*Gestalt*]. O ser-criada da obra significa: o ser-fixado [*Festgestelltsein*] da verdade na *figura*. Esta é a concatenação a que o traço se conforma. O traço conformado [*gefügt*] é conformação [harmonia - *Fuge*] do (a)parecer da verdade. Aquilo a que aqui se chama 'figura' tem de pensar-se sempre a partir *deste* colocar [*Stellen*] e desta com-posição [*Ge-stell*] que a obra, enquanto tal, está a ser, na medida em que se levanta e se elabora.

Na criação da obra, o combate, enquanto fenda, tem de ser reposto na terra, e a própria terra, enquanto o que se encerra, tem de ser apresentada e usada. Mas este uso não gasta nem faz mau uso da terra, como se de um material se tratasse; acontece antes que a liberta para si mesma. Este uso da terra é um trabalhar com ela que, certamente, se parece com o utilizar de materiais que acontece no trabalho manual. É daí que provém a aparência de que o criar da obra é também uma actividade do tipo do trabalho manual. Nunca o é. Mas continua a ser um usar a terra no fixar da verdade na figura. Pelo contrário, a confeição do utensílio não é nunca, imediatamente, a efectivação do acontecer da verdade. O estar-feito [*Fertigsein*] de um utensílio é o estar-enformado de um material, nomeadamente enquanto pôr à disposição [*Bereitstellung*] para o uso. O estar-feito do

utensílio significa que este, [passando] por cima de si mesmo, é despedido para ser absorvido na serventia.

Não é assim com o ser-criada da obra. Isso torna-se claro a partir da segunda característica que gostaríamos de apresentar aqui.

O estar-feito do utensílio e o ser-criada da obra estão em consonância um com o outro pelo facto de [ambos] dizerem respeito a um ser-produzido. Mas, relativamente a qualquer outra produção, o ser-criada da obra tem um carácter particular, pelo facto de estar inscrito naquilo que
[53] é criado e estar [dado] com ele. Mas não é isso que, de facto, acontece com tudo aquilo que é produzido e que vem a ser seja de que modo for? Se há algo que é dado com e que faz parte de tudo aquilo que é produzido, é, efectivamente, o ter-sido-produzido. Sem dúvida. Porém, na obra, o ser-criada está expressamente inscrito naquilo que é criado, de tal forma que, a partir dele, daquilo que assim é produzido, sobressai expressamente. Se é isto o que acontece, então também temos de poder experimentar expressamente, na obra, o seu ser-criada.

O surgir diante do ser-criado a partir da obra não quer dizer que, na obra, deva tornar-se perceptível que foi feita por um grande artista. O que foi criado não o foi para dar testemunho de ser o resultado da actividade de um virtuoso, ganhando aquele que o realiza, por meio disso, prestígio aos olhos do público. Não é o *N.N. fecit* aquilo que deve ser notório, mas é sim o simples "*factum est*" que, na obra, deve ser mantido no aberto: isto[, a saber], que aqui aconteceu o não-estar-encoberto do ente e que só acontece como este algo de acontecido; isto, que tal obra *é* e não, pelo contrário, não é. O choque que [reside no facto de] esta obra, [sendo] como é, ser, e o carácter ininterrupto [*das Nichtaussetzen*[21]]

[21] N. T. Esta expressão é ambígua: significa simultaneamente o não ser intermitente e o não se expor.

deste modesto choque constituem a consistência [*Beständigkeit*] do repousar-em-si na obra. Aí onde permanecem desconhecidos o artista e o processo e as condições do surgimento da obra, ressalta do modo mais puro, a partir da obra, este abalo, este "que" do ser-criado.

É certo que também faz parte de todo e qualquer utensílio disponível e que se encontre em uso "que" tenha sido confeiçoado. Mas este "que" não sobressai no utensílio, dissipa-se na serventia. Quanto mais manejavelmente um utensílio estiver à mão, tanto mais se mantém inconspícuo (por exemplo, que se trata de um martelo), tanto mais o utensílio se mantém exclusivamente no seu ser-utensílio. Podemos, em geral, aperceber-nos, acerca do que quer que esteja perante, que isso é; mas notamo-lo apenas para, no mesmo instante, o deixarmos esquecido, como acontece com o que é habitual. Mas o que é que pode ser mais habitual que isto, que o ente seja? Na obra, pelo contrário, esse facto (que, enquanto tal, *é*) é o inabitual. O acontecimento de apropriação [*Ereignis*] do seu ser-criada não reverbera simplesmente na obra, antes se dá que o carácter de acontecimento de apropriação [*Ereignishafte*] (que a obra seja a obra que é) lança a obra para além de si e lançou-a constantemente à sua volta. Quanto mais a obra se abre de forma essencial, tanto mais se torna luminoso o carácter único disto: que ela é e que, pelo contrário, não não é. [54]
Quanto mais essencialmente este abalo vier ao aberto, tanto mais a obra se torna surpreendente e solitária. "Que ela é" – eis o que se nos oferece no produzir da obra.

A pergunta pelo ser-criada da obra deveria aproximar-nos do carácter de obra da obra e, por consequência, da sua realidade efectiva. O seu ser-criada desvela-se como o estar-fixado do combate por meio do traço-fenda na figura. O ser-criado ele mesmo é, nisso, expressamente inscrito na obra e, enquanto abalo silencioso daquele "Que", está no aberto. Mas também não é no ser-criado que se

esgota a realidade efectiva da obra. Acontece, pelo contrário, que a consideração da essência do ser-criada da obra nos põe em condições de dar agora o passo para o qual se dirige tudo aquilo que até agora foi dito.

Quanto mais isolada em si estiver a obra, fixada na figura, quanto mais puramente parecer perder todas as referências ao homem, tanto mais simplesmente entra no aberto o abalo – que tal obra *é* –, tanto mais essencialmente sobrevém o ameaçador [*das Ungeheure*[22]] e é derrubado aquilo que há muito parecia protector [*geheuer*]. Mas este abalar múltiplo não tem nada de violento; pois, quanto mais puramente a obra está enlevada [*entrückt*] na abertura do ente que ela mesma tornou originariamente patente, tanto mais simplesmente nos insere nessa abertura e, deste modo, nos faz sair, ao mesmo tempo, daquilo que é habitual. Seguir esta remoção [*Verrückung*] significa: modificar as conexões habituais com o mundo e com a terra e, desde então, reter em si as relações usuais com o fazer e o apreciar, com o conhecer e o olhar, para permanecer na verdade que acontece na obra. É só a contenção deste permanecer que permite ao criado ser a obra que é. A isto: deixar a obra ser uma obra, chamamos o resguardar [*Bewahrung*] da obra. É só para o resguardar que a obra se dá, no seu ser-criada, como efectivamente real, o que significa agora: presente com carácter de obra.

Assim como não pode haver uma obra sem ser criada (necessitando essencialmente daqueles que criam), também o criado ele mesmo não pode tornar-se algo que é sem aqueles que resguardam.

Mas quando uma obra não encontra os que a resguardem, [quando] não [os] encontra imediatamente de tal modo

---

[22] N.T. Este termo significa 'o monstruoso' ou 'a enormidade', mas o contexto obriga a outra tradução.

que correspondam à verdade que acontece na obra, isso [55]
não significa que a obra seja também obra sem aqueles que resguardam. Se se trata mesmo de uma obra, permanece sempre em conexão com os que resguardam, também e precisamente no caso de, antes de mais, aguardar apenas os que resguardam e de merecer e esperar o recolhimento [*Einkehr*] destes na sua verdade. Até o esquecimento em que a obra pode cair não é [simplesmente] nada – é ainda um resguardar. Alimenta-se da obra. 'Resguardar a obra' quer dizer: o instar [*innestehen*] da abertura do ente que acontece na obra. Mas a insistência [*Inständigkeit*] do resguardar é um saber. Porém, o saber não consiste num mero conhecer e representar de algo. Quem sabe verdadeiramente do ente sabe aquilo que quer no meio do ente.

O querer aqui indicado – que não recorre a um saber, nem o decide de antemão – é pensado a partir da experiência fundamental do pensar em *Sein und Zeit*. O saber que permanece um querer, e o querer que permanece um saber [– isso] é o entregar-se exstático do homem existente ao não-estar-encoberto do ser. O estar-resoluto-que-descerra [re-solução – *Ent-schlossenheit*] pensado em *Sein und Zeit* não é a acção decidida [*decidierte Aktion*] de um sujeito, mas sim a patenteação originária do aí-ser a partir do aprisionamento no ente para a abertura do ser. Porém, na existência, o homem não sai de um interior para um exterior – acontece antes que o estar-a-ser da existência é o instar vigente na cisão essencial da clareira do ente. Nem no criar que indicámos antes, nem no querer que agora referimos, pensamos no executar e na acção de um sujeito que se põe a si mesmo como [o] fim a que aspira.

O querer é o sóbrio estar-resoluto-que-descerra do ir-para-além-de-si existente, que se expõe à abertura do ente como ao que está posto [*gesetzt*] na obra. É assim que a insistência se traz ao que-está-posto-como-lei [*Gesetz*]. Enquanto saber, o resguardar da obra é a sóbria insistência

no ameaçador [*Ungeheuer*] da verdade que acontece na obra.

Este saber, que, enquanto querer, radica na verdade da obra e que só assim permanece um saber, não extrai a obra do seu estar-em-si, não a arrasta para o círculo do mero vivenciar e não a rebaixa atribuindo-lhe o papel de algo que suscita vivências. O resguardar da obra não separa os
[56] homens singularizando-os com base nas suas vivências, antes os integra na pertença à verdade que acontece na obra e, deste modo, funda o ser-para-os-outros [*Füreinandersein*] e o ser-com-os-outros [*Miteinandersein*] como estar-em-vigência histórico do ser-o-aí a partir da conexão com o não-estar-encoberto. O saber ao modo do resguardar não tem absolutamente nada que ver com os exageros pretensiosos do perito, apenas capaz de dar conta daquilo que é formal na obra, das suas qualidades e encantos. Saber, como ter-visto, é um estar-decidido [*Entschiedensein*]; é o instar no combate que a obra conformou no traço-fenda.

A modalidade do resguardar correcto da obra é co-criada e indicada única e exclusivamente pela própria obra. O resguardar acontece a diferentes níveis do saber e com um raio de alcance, constância e luminosidade sempre diferentes. O facto de as obras serem oferecidas à mera fruição estética não comprova que já estejam, enquanto obras, a resguardo.

Assim que o abalo do ameaçador é amortecido no campo do familiar e do perito, já começou a empresa artística em torno das obras. Até mesmo a tradição cuidadosa das obras, as tentativas científicas de as recuperar, já nunca mais alcançam o ser-obra ele mesmo, mas apenas uma recordação disso. Mas esta também pode oferecer ainda à obra um lugar a partir do qual configure a história. Pelo contrário, a realidade efectiva mais autêntica da obra só chega a ter efeito aí onde a obra é resguardada na verdade que por ela mesma acontece.

A realidade efectiva da obra é determinada nos seus traços fundamentais a partir da essência do ser-obra. Podemos agora voltar a levantar a pergunta preliminar: o que é que se passa com o carácter de coisa da obra, que deve afiançar a sua realidade efectiva imediata? Acontece que já não perguntamos pelo carácter de coisa presente na obra; pois, enquanto perguntarmos por isso, tomamos a obra – imediatamente e de antemão, de forma definitiva – por um objecto perante. Deste modo, não fazemos nunca a pergunta a partir da obra, mas a partir de nós. A partir de nós que, com isso, não deixamos a obra ser obra, antes a representamos como um objecto que deve suscitar em nós determinados estados.

Porém, aquilo que, na obra tomada como objecto, se [57]
parece com o carácter de coisa, no sentido dos conceitos correntes de coisa, é, experimentado a partir da obra, o carácter de terra [*Erdhafte*] da obra. A terra ergue-se para a obra porque a obra está a ser onde a verdade está em obra, e porque a verdade só está a ser na medida em que se estabelece num ente. Mas é na terra, como aquilo que se fecha de modo essencial, que a abertura do aberto encontra a sua mais elevada resistência e, dessa maneira, o lugar da sua posição permanente, em que tem de ser fixada a figura.

Mas não foi então supérfluo começar por considerar a questão do carácter de coisa da coisa? De modo nenhum. É certo que o carácter de obra não se deixa determinar a partir do carácter de coisa – pelo contrário, a pergunta pelo carácter de coisa da coisa pode, a partir do saber do carácter de obra da obra, ser conduzida ao caminho certo. O que não é pouco, se nos recordarmos que os modos de pensar que desde há muito são correntes agridem o carácter de coisa da coisa e fazem predominar uma concepção do ente no seu todo que continua a ser tão incapaz de apreender a essência do utensílio e da obra, quanto nos torna cegos para a essência originária da verdade.

Para a determinação da coisidade da coisa não é suficiente nem a consideração do portador de propriedades, nem a da multiplicidade dos dados sensíveis na sua unidade, nem mesmo a da concatenação de matéria e forma que se propõe por si [mesma] e que é tomada do carácter de utensílio. O olhar prévio [*Vorblick*], que dá peso e medida à interpretação do carácter de coisa da coisa, tem de partir da pertença da coisa à terra. Porém, a essência da terra, enquanto essência daquilo que porta e se encerra e a nada impelido, só se desvela ao salientar-se num mundo, no estar-em-antagonismo de ambos. Este combate é fixado na figura da obra e torna-se manifesto por meio dela. Aquilo que se passa com o utensílio – que só experimentamos propriamente o carácter de utensílio do utensílio mediante a obra – também se passa com o carácter de coisa da coisa. Que não saibamos imediatamente [nada] do carácter de coisa e que, quando sabemos [algo acerca disso, mesmo que] apenas de modo indeterminado, precisemos, então, da
[58] obra – isso mostra que, no ser-obra da obra, está em obra o acontecimento da verdade, a patenteação originária do ente.

Mas então – poderíamos objectar finalmente – a obra não terá, por seu turno, e mesmo antes do seu vir-a-ser--criada e em vista deste, de ser trazida a uma conexão com as coisas da terra, com a natureza, se é que há, por outro lado, que fazer o carácter de coisa tomar lugar, de forma pertinente, no aberto? Albrecht Dürer, que devia sabê-lo, disse estas palavras bem conhecidas: "Pois, verdadeiramente, a arte está cravada na natureza; quem a consegue arrancar daí [*herausreißen*], possui-a." 'Tirar' [*reißen*] significa aqui o 'extrair' do traço-fenda e rasgar [*reißen*] o traço com o tira--linhas [*Reißfeder*] no estirador [*Reißbrett*]. Mas nós fazemos, logo a seguir, a contra-questão: como é que este traço--fenda deve ser arrancado [i. e. executado, trazido à luz], se não é trazido ao aberto pelo projecto [*Entwurf*] criador

como traço-fenda, o que quer dizer: se não é trazido aí de antemão como combate entre medida e desmedida? É certo que estão imersos na natureza o traço-fenda, a medida e o limite e um poder de produzir ligado a isso – a arte. Porém, é igualmente certo que esta arte na natureza só se torna manifesta por meio da obra, porque é ínsita, originariamente, à obra.

O esforço em torno da realidade efectiva da obra deve preparar o solo para, na obra efectivamente real, encontrarmos a arte e a sua essência. A pergunta pela essência da arte, o caminho para a conhecermos, devem primeiro ser trazidos de novo a um fundamento. A resposta à pergunta é, como qualquer resposta autêntica, apenas a saída extrema do último passo de uma longa série de passos interrogativos. Toda a resposta permanece apenas em vigor como resposta enquanto estiver enraizada na pergunta.

A realidade efectiva da obra não só se tornou mais distinta para nós a partir do seu ser-obra, mas também, ao mesmo tempo, mais rica. Também os que resguardam pertencem à obra de forma tão essencial como os que criam. Mas a obra é aquilo que possibilita, no seu estar-a-ser, os que criam e que, a partir do seu estar-a-ser, precisa de quem a resguarde. Se a arte é a origem da obra, então isso significa que ela permite que o que está em essencial co-pertença na obra – os que criam e os que resguardam – tenha origem no seu estar-a-ser. Mas o que é a arte ela mesma, para que lhe chamemos, com propriedade, uma origem?

Na obra, está em obra o acontecimento da verdade, e isso ao modo de uma obra. Assim, essência da arte foi previamente determinada como o pôr-em-obra da verdade. [59]
Porém, esta determinação é deliberadamente ambígua. Por um lado, diz que a arte é o fixar da verdade que se estabelece na figura. É o que acontece no criar como pro-duzir

do não-estar-encoberto do ente. Mas pôr-em-obra significa ao mesmo tempo: pôr em andamento e levar a acontecer o ser-obra. Isso acontece como resguardar. Portanto, a arte é o resguardar criador da verdade na obra. *Logo, a arte é um devir e um acontecer histórico da verdade.* Então a verdade surge a partir do nada? De facto – se com o nada se está a fazer referência ao mero nada do ente, e se, nesse caso, o ente é representado como o que está habitualmente perante que, em seguida, por meio do estar-aí da obra, vem à luz como o que apenas pretensamente é o verdadeiro ente e que[, assim,] é abalado. A verdade nunca é colhida do que está perante e do que é habitual. Antes se passa que a patenteação originária do aberto e a clareira do ente só acontecem na medida em que é projectada [*entworfen wird*] a abertura que chega ao estar-lançado [*Geworfenheit*].

A verdade, como clareira e encobrimento do ente, acontece na medida[a] em que é poetada. Enquanto deixar-acontecer da chegada da verdade do ente, *toda a arte* é, enquanto tal, *na sua essência, poesia.* A essência da arte, na qual se baseiam, acima de tudo, a obra de arte e o artista, é o pôr-se-em-obra da verdade. A partir da essência poética da arte acontece que, no meio do ente, ela franqueia um lugar aberto em cuja abertura nada é como habitualmente. Em virtude do projecto, posto em obra, do não-estar-encoberto do ente que se nos lança, tudo aquilo que é habitual e que vale até agora [*Bisherige*] se converte em não-ente. Perdeu a capacidade de dar e guardar o ser como medida. O estranho é que a obra não surte de modo nenhum o seu efeito sobre o ente que vale até agora mediante conexões de causa a efeito. O efeito da obra não

---

[a] Edição *Reclam* de 1960: O carácter digno de questão da 'poesia' – como uso da saga. A relação de clareira e poesia insuficientemente apresentada.

consiste num efectuar. Assenta numa modificação, que acontece a partir da obra, do não-estar-encoberto do ente, e isso significa: do ser[a].

Porém, a poesia não é um inventar errante do que quer que seja, nem um desvanecer do mero representar e imaginar no irreal. Aquilo que a poesia, como projecto clareante, desdobra no não-estar-encoberto e lança para o traço-fenda da figura, é o aberto que ela permite que aconteça, e até de modo que só agora o aberto no meio do ente leva este a brilhar e a ressoar. Olhando com o olhar que vê essências para a essência da obra e para a sua conexão com o acontecimento da verdade do ente, põe-se a questão de saber se a essência da poesia – e isso significa, ao mesmo tempo, do projecto – pode ser pensada de forma suficiente a partir da imaginação [*Imagination*] e da capacidade imaginativa [*Einbildungskraft*]. [60]

Retenhamos aqui a essência da poesia, experimentada agora na sua amplitude – mas, por isso, não experimentada de modo indeterminado – como algo digno-de-questão, que há, antes do mais, que ponderar[b].

Se toda a arte é, na sua essência, poesia [*Dichtung*], então a arquitectura, a pintura, a música... devem ser reconduzidas à poesia [em sentido estrito] [*Poesie*]. Isto é pura arbitrariedade. Certamente, se quisermos dizer que as referidas artes são espécies da arte linguística, se é que nos é permitido designar a poesia [em sentido estrito] por meio deste título que pode facilmente ser mal interpretado. Mas a poesia é apenas um modo do projectar clareante da verdade, i. e. do poetar [ditar poético – *Dichten*[23]] neste sen-

[a] Edição *Reclam* de 1960: Insuficiente – relação entre não-estar--encoberto e 'ser'; ser = presença, cf. *Zeit und Sein* (*Tempo e Ser*).

[b] Edição *Reclam* de 1960: Portanto, também aquilo que é próprio da arte [é] digno-de-questão.

[23] N.T. *Dichten* e *Dichtung* têm a mesma raiz etimológica que o

tido alargado. A obra linguística tem, não obstante, uma posição distinta no todo da arte.

Para que o possamos ver, precisamos apenas do conceito correcto de linguagem [*Sprache*][24]. A linguagem, na sua representação mais corrente, é tida como um tipo de mediação. Serve para a conversação e para se chegar a acordo – para o entendimento em geral. Mas a linguagem não é apenas, nem primariamente, uma expressão sonora e escrita daquilo que há que comunicar. Não acontece que apenas veicule em palavras ou em frases aquilo que é manifesto ou o que está oculto, [que seriam] o que assim se quer dizer; acontece, pelo contrário, que é a linguagem que traz, em primeiro lugar, ao aberto o ente enquanto ente. Aí onde não está a ser nenhuma língua, como no ser da pedra, da planta ou do animal, não há também nenhuma abertura do ente e, por consequência, também não o há daquilo que não é e do vazio.

Como é a linguagem que nomeia pela primeira vez o ente, só esse nomear faz que o ente venha à palavra e
[61] apareça. Este nomear designa o ente *para* o seu ser *a partir* deste. Tal dizer é um projectar do clareado dentro do qual se anuncia 'enquanto quê' [*als was*] o ente vem ao aberto. O projectar[a] é o disparar de um lance [*Wurf*] e é deste modo que o não-estar-encoberto se conforma com o ente enquanto tal. O dizer anunciante [*Ansagen*] projectante torna-se logo a seguir num renunciar a dizer [*Absa-*

---

dictare latino, pelo que designam, na sua origem, o ditar poético constitutivo do poetar.

[24] N. T. *Sprache* significa tanto 'língua' quanto 'linguagem', ou até mesmo 'modo de dizer' – temos de decidir em conformidade com o contexto, mas o leitor deve ter em conta a ambiguidade.

[a] Edição *Reclam* de 1960: Projectar – não a clareira enquanto tal, pois é só nela que o projecto tem lugar, antes: Projectar do traço--fenda.

gen] toda a confusão indistinta em que o ente se vela e se subtrai[b].

O dizer projectante é poesia [ditado poético]: a saga do mundo e da terra, a saga da margem consentida pelo seu combate e, assim, do lugar de toda a proximidade e lonjura dos deuses. A poesia é a saga do não-estar-encoberto do ente. A língua de cada vez em causa é o acontecimento do dizer no qual irrompe de forma histórica para um povo o seu mundo, e no qual a terra é conservada como o que está encerrado. O dizer projectante é o que, no pôr à disposição do dizível, traz simultaneamente ao mundo o indizível enquanto tal. É em tal dizer que, para um povo histórico, são pré-cunhados os conceitos do seu estar-a-ser, i. e. da sua pertença à história do mundo.

Pensamos aqui a poesia num sentido tão vasto e, ao mesmo tempo, numa unidade essencial tão íntima com a linguagem e a palavra, que a questão de saber se a arte – mesmo em todas as suas formas, da arquitectura até à poesia [em sentido estrito] – esgota a essência da poesia tem de permanecer em aberto.

A linguagem é ela mesma poesia em sentido essencial. Ora, sendo, no entanto, a linguagem o acontecimento no qual, em cada caso, o ente vem a descerrar-se enquanto ente para os homens, a poesia [*Poesie*] – a poesia [*Dichtung*] em sentido estrito – é, por isso, o mais originário dos ditados poéticos, em sentido essencial. A linguagem não é ditado poético pelo facto de ser a arqui-poesia [*Urpoesie*]; antes se dá que a poesia [em sentido estrito] acontece apropriando-se [*ereignet sich*] na linguagem, porque esta custodia a essência originária do ditado poético. O construir e o moldar, pelo contrário, acontecem sempre já e unicamente no aberto da saga e do nomear. São transidos e

[b] Edição *Reclam* de 1960: Apenas assim? Ou enquanto destino. Cf. a com-posição [*Ge-stell*].

dirigidos por eles. É por isso que se mantêm como caminhos e modos singulares como a verdade se rectifica na obra. São, cada um, um poetar próprio no interior da clareira do ente que, sem ser percebida, já aconteceu na linguagem[a].

[62] A arte, enquanto pôr-em-obra da verdade, é ditado poético. Não é apenas o criar da obra que é poético mas também o resguardar da obra é igualmente poético, ainda que à sua maneira; pois uma obra só é efectivamente enquanto obra quando nos retiramos a nós mesmos da nossa habitualidade e nos inserimos naquilo que se torna originariamente patente pela obra, para, assim, determos [*zum Stehen*[b] *bringen*] o nosso estar-a-ser na verdade do ente.

A essência da arte é o ditado poético. Mas a essência do ditado poético é instituição [*Stiftung*] da verdade. Compreendemos aqui o instituir num triplo sentido: instituir como doar [*Schenken*][25], instituir como fundar [*Gründen*] e instituir como iniciar [*Anfangen*]. Mas só há efectivamente instituição no resguardar. Assim, a cada modo do instituir corresponde um modo do resguardar. Por agora, só podemos tornar visível esta constituição essencial da arte em poucos traços e isto também apenas na medida em que a precedente caracterização da essência da obra nos der, para isso, uma primeira indicação.

O pôr-em-obra da verdade faz sobrevir o ameaçador e, ao mesmo tempo, derruba o protector e aquilo que é

---

[a] Edição *Reclam* de 1960: O que é que isto quer dizer? A clareira acontece por meio da linguagem, ou é a só clareira que, acontecendo, proporciona a saga e o desdizer [*Entsagen*] e, deste modo, a linguagem? Linguagem e corpo (som e escrita).

[b] Edição *Reclam* de 1960: no sentido da insistência em uso.

[25] N. T. A ligação parece ser a que também há em português: uma doação permite a instituição, p. ex., de um mosteiro ou de um hospital. O doador é considerado fundador.

tido como tal. Não se pode nunca comprovar e deduzir a verdade que se torna originariamente patente na obra a partir do que tem valido até agora. O que tem valido até agora é, por meio da obra, desmentido no que diz respeito à sua realidade efectiva exclusiva. Aquilo que a arte institui não pode nunca, por isso, ser contrabalançado e reparado por meio do que está perante e daquilo que está disponível. A instituição é um excesso, um dom.

O projecto poético da verdade, que se põe em obra como figura, também não se realiza nunca em direcção ao vazio e ao indeterminado. Na obra, a verdade é antes lançada para aqueles que, estando para vir, serão quem resguarda, i. e. lançada para uma humanidade histórica. Contudo, o que é lançado para... não é nunca algo que seja exigido impertinentemente de forma arbitrária. O projecto verdadeiramente poético é a patenteação originária daquilo para o que o aí-ser, enquanto histórico, já está lançado. E isto é a terra e, para um povo histórico, a sua terra, o fundo que se encerra, sobre o qual repousa com tudo aquilo que, ainda encoberto para si mesmo, já é. Mas é o seu mundo que vigora a partir da conexão do aí-ser com o não-estar-encoberto do ser. É por isso que tudo aquilo que é co-dado ao homem no projecto tem de ser extraído do fundo fechado e posto expressamente sobre ele. É só desta [63]
forma que ele é fundado enquanto fundo que suporta.

Sendo um tal 'ir buscar' [*Holen*], todo o criar é um tirar [*Schöpfen*[26]] ([no sentido em que se diz:] ir buscar água à fonte). Por certo, o subjectivismo moderno interpreta logo mal o que é [ser] criativo [*Schöpferische*], [entendendo-o] no sentido da realização genial do sujeito autocrático. A instituição da verdade é instituição não apenas no sentido da doação livre, mas é-o também no sentido do

[26] N.T. Jogo de palavras intradutível: *Schaffen* – *Schöpfen* (ambos podem significar criar).

fundar que confere um fundo. O projecto poético vem do nada, se considerarmos que não toma o seu dom daquilo que é comum e que tem valido até agora. No entanto, não vem nunca do nada, na medida em que o que é lançado por meio dele é apenas a determinação retida do aí-ser histórico ele mesmo.

A doação e a fundação têm em si o que há de não mediatizado naquilo a que chamamos um início. Porém, esta imediatez do início, aquilo que é peculiar ao salto [*Sprung*][a] a partir do que não é mediatizável, não exclui, mas antes comporta que o início se prepare o mais longamente possível e de forma despercebida. O início autêntico é sempre, enquanto salto, um salto que antecipa [avanço – *Vorsprung*], no qual tudo o que está para vir está já ultrapassado [*übersprungen*], se bem que como algo de velado. O início[b] já contém, encoberto, o fim. O início autêntico não tem nunca, certamente, o carácter de principiante [*Anfängerhafte*] que tem o que é primitivo. Porque é sem o salto e o avanço que doam e fundam, o primitivo é sempre desprovido de futuro. De si não consegue libertar nada, porque não contém senão aquilo a que está aprisionado.

Pelo contrário, o início contém sempre a plenitude não-descerrada do ameaçador, e isso quer dizer, do combate com o protector. A arte enquanto ditado poético é instituição no terceiro sentido (o da instigação do combate da verdade), é instituição como início. Sempre que o ente no seu todo, enquanto ente ele mesmo, requer a fundamentação na abertura, a arte chega à sua essência enquanto instituição. Foi no mundo grego que ela aconteceu pela primeira vez no Ocidente. Aquilo a que daí para diante se

[a] Edição *Reclam* de 1960: 'o salto' cf. a este respeito *Identität und Diferenz* (*Identidade e diferença*), conferência sobre a identidade.

[b] Edição *Reclam* de 1960: pensar o início com carácter de acontecimento de apropriação [*ereignishaft*] como dar-início [*An-Fang*].

veio a chamar 'ser' foi posto em obra de forma paradigmática. O ente assim tornado originariamente patente no seu todo foi depois transformado em ente no sentido do criado por Deus. Isso aconteceu na Idade Média. Este ente foi de novo transformado no começo e no curso da modernidade. [64] O ente tornou-se em objecto susceptível de ser dominado e decifrado por meio do cálculo. De cada vez, irrompeu um mundo novo e essencial. De cada vez, a abertura do ente teve de ser estabelecida no ente ele mesmo mediante a fixação da verdade na figura. De cada vez, aconteceu o não-estar-encoberto do ente. Este põe-se em obra, e é a arte que consuma esse 'pôr'.

Sempre que a arte acontece, i.e., quando há um início, um abalo atinge a história, a história tem início ou volta a iniciar-se. 'História' não significa aqui a sucessão no tempo de quaisquer incidentes, por mais importantes que sejam. A história é o enlevo [*Entrückung*] de um povo naquilo que lhe é dado como tarefa, enquanto inserção [*Einrückung*] no que lhe está co-dado.

A arte é o pôr-em-obra da verdade. Encobre-se nesta frase uma ambiguidade essencial, de acordo com a qual a verdade é, ao mesmo tempo, o sujeito e o objecto[27] do pôr. Porém, aqui, 'sujeito' e 'objecto' são termos inadequados. Impedem que se pense este estar-a-ser ambíguo – uma tarefa que já não faz parte desta reflexão. A arte é historicamente e, enquanto histórica, é o resguardar criador da verdade na obra. A arte acontece como ditado poético. Este é instituição no triplo sentido da doação, da fundação e do início. A arte, enquanto instituição, é essencialmente histórica. Isto não significa apenas que a arte tem uma história em sentido extrínseco – que também sucede, no cor-

[27] N.T. 'Objecto', aqui, também pode querer dizer 'complemento directo'.

rer dos tempos, ao lado de muitas outras coisas e que, nesse processo, se modifica e desvanece, oferecendo à historiografia [*Historie*] aspectos variáveis. A arte é história em sentido essencial: funda a história.

A arte permite que a verdade brote [*entspringen*]. A arte, enquanto resguardar instituinte, faz brotar, na obra, a verdade do ente. Fazer brotar algo, trazê-lo ao ser no salto instituinte a partir da proveniência da sua essência – é isso que quer dizer a palavra 'origem'.

[65] A origem da obra de arte, i.e., dos que criam e, simultaneamente, dos que resguardam, ou seja, do aí-ser histórico de um povo, é a arte. É assim porque, na sua essência, a arte é uma origem: é um modo insigne como a verdade vem a ser, i.e., devém historicamente.

Perguntamos pela essência da arte. Porque é que fazemos esta pergunta? Fazemo-la para podermos perguntar mais propriamente se a arte é ou não, no nosso aí-ser histórico, uma origem, se e sob que condições ela o pode e deve ser.

Tal meditar não pode constranger a arte e o seu devir. Mas este saber meditativo é a preparação preliminar e, por isso, incontornável, para o devir da arte. Só um tal saber prepara, para a arte, o espaço[a], para os que criam, o caminho, para os que resguardam, o posto.

É em tal saber, que pode apenas medrar lentamente, que se decide se a arte pode ser uma origem e, em seguida, se tem de ser um salto que antecipa, ou se deve continuar a ser apenas um suplemento, e então só já pode ser transportada como um fenómeno cultural que se tornou corrente.

Será que, no nosso aí-ser, estamos historicamente na origem? Será que sabemos, i.e., será que respeitamos a essência da origem? Ou acontece antes que, no nosso

---

[a] Edição *Reclam* de 1960: Localidade [*Ortschaft*] da estância [*Aufenthalt*].

comportamento para com a arte, apenas recorremos ainda a noções eruditas acerca do passado?

Há, para este 'ou-ou' e para a sua decisão, um sinal iniludível. Hölderlin, poeta cuja obra constitui para os alemães um desafio ainda não superado, indicou-o ao dizer:

Dificilmente abandona,
O que habita na proximidade da origem, o sítio.
A peregrinação, vol. IV (Hellingrath), pág. 167.

Epílogo

As reflexões anteriores têm que ver com o enigma da arte, enigma que a arte é em si mesma. Estamos longe de [66] pretender deslindar o enigma. A nossa tarefa consiste em ver o enigma.

Quase desde o preciso momento em que se deu início a uma consideração específica acerca da arte e do artista, se deu a este considerar o nome de 'estético'. A estética toma a obra de arte como objecto, nomeadamente como o objecto da αἴσθησις, do perceber sensível em sentido lato. A este perceber chamamos hoje 'vivenciar' [*Erleben*]. É o modo como o homem vivencia a arte que deve prestar-se a esclarecer-nos acerca da sua essência. A vivência [*Erlebnis*] é a fonte canónica[a], não só da fruição artística, mas mesmo da criação artística. Tudo é vivência. Porém, talvez

---

[a] Edição *Reclam* de 1960: Será que arte moderna tira proveito daquilo que tem o carácter de vivência? Ou limita-se a substituir *aquilo* que é vivenciado, de modo que, certamente, o vivenciar se torna agora ainda mais subjectivo do que até aqui? O vivenciado torna-se agora – 'o que há de tecnológico no impulso criativo' ele mesmo – o 'como' do fazer e do inventar. O 'informal' e a indeterminação e o vazio do 'simbólico' que lhes corresponde, que continua a ser, ele mesmo, metafísica. A vivência do Eu como 'sociedade'.

aconteça que a vivência seja o elemento no qual a arte morre[b]. A morte dá-se tão lentamente que precisa[, para tal,] de algumas centenas de anos.

É certo que se fala de obras de arte imortais e da arte como um valor eterno. Fala-se assim naquele modo de falar que, a respeito de tudo quanto é essencial, não é rigoroso, porque teme que ser rigoroso signifique, em última instância, pensar. Haverá hoje maior medo que aquele que se tem ante o pensar? Será que o discurso acerca das obras imortais e do valor eterno da arte tem algum conteúdo e consistência? Ou serão modos de dizer só meio pensados, que pertencem a uma época em que a grande arte, juntamente com a sua essência, se afastou do homem?

Nas *Lições sobre estética* de Hegel, a meditação mais abrangente, porque pensada a partir da metafísica, que o Ocidente possui acerca da essência da arte, encontram-se as proposições:

"A arte já não vale para nós como o modo supremo de a verdade proporcionar a si [mesma] existência[a]" (WW. X, 1, pág. 134). "Podemos até esperar que a arte continue sempre a elevar-se e se torne cada vez mais perfeita, mas a sua forma deixou de ser a necessidade suprema do Espírito" (*ibidem*, pág. 135). "Em todos estes respeitos, a arte é e continua a ser para nós, em conformidade com o aspecto da sua determinação suprema, algo do passado" (X, 1, pág. 16).

---

[b] Edição *Reclam* de 1960: Mas esta proposição não quer, no entanto, dizer que se esteja simplesmente a chegar ao fim da arte. Só seria esse o caso, se a vivência continuasse a ser o elemento por excelência da arte. Mas o que, de todo, importa é precisamente, a partir da vivência, chegar ao ser-o-aí [*Da-sein*], e isso, no entanto, significa: alcançar um 'elemento' totalmente diferente para o 'devir' da arte.

[a] Edição *Reclam* de 1960: A arte como modo da verdade (aqui, da certeza do Absoluto).

Não nos podemos esquivar à sentença que Hegel pronuncia nestas proposições por meio da constatação de que, desde que a Estética de Hegel foi apresentada pela [67] última vez, no [semestre de] Inverno de 1828/29, na Universidade de Berlim, vimos surgir muitas obras de arte e correntes artísticas novas. Hegel nunca quis negar esta possibilidade. Porém, a questão mantém-se: é a arte ainda um modo essencial e necessário como acontece a verdade que é decisiva para o nosso aí-ser histórico, ou já não o é? Mas, mesmo já não o sendo, mantém-se, no entanto, a pergunta: porque é que isto se passa? A decisão acerca da sentença de Hegel ainda não foi tomada; pois está por detrás desta sentença o pensar ocidental desde os gregos, cujo pensar corresponde a uma verdade do ente que já aconteceu. A decisão acerca da sentença, a ser tomada, sê-lo-á, a partir desta verdade e acerca dela. Mas, até lá, a sentença permanece em vigor. É precisamente por isso que é necessário perguntar se a verdade que a sentença enuncia é definitiva e o que é que acontece se assim for.

Estas perguntas, que nos dizem respeito, ora de modo mais nítido, ora de modo mais vago, só se deixam fazer se reflectirmos, primeiro, acerca da essência da arte. Tentamos dar alguns passos ao pormos a questão acerca da origem da obra de arte. Trata-se de pôr à vista o carácter de obra da obra. Aquilo que a palavra 'origem' quer aqui dizer é pensado a partir da essência da verdade.

A verdade de que aqui se fala não coincide com aquilo de que temos conhecimento sob este nome e que é atribuído ao conhecimento e às ciências como uma qualidade, para a distinguirmos do belo e do bom, que são tomados como sendo os nomes para os valores do comportamento não-teórico.

A verdade é o não-estar-encoberto do ente enquanto ente[a]. A verdade é a verdade do ser. A beleza não vem em acréscimo para junto desta verdade. Quando a verdade se põe em obra, aparece. O aparecer – enquanto ser da verdade na obra e como obra – é a beleza. Desta maneira, o belo faz parte do acontecer apropriador [*Sichereignen*] da verdade. Não é algo que diga respeito unicamente ao fruir e somente como seu objecto. O belo reside, no entanto, na forma, mas apenas pelo facto de a *forma* se ter outrora clareado a partir do ser enquanto entidade do ente. Foi nesse momento que o ser aconteceu apropriando-se [*sich*
[68] *ereignet*] como εἶδος. A ἰδέα conforma-se com a μορφή. O σύνολον, o todo uno de μορφή e ὕλη, quer dizer, o ἔργον, *é* ao modo da ἐνέργεια. Este modo da presença transforma-se na *actualitas* do *ens actu*. A *actualitas* transforma-se em realidade efectiva. A realidade efectiva transforma-se em objectividade. A objectividade transforma-se em vivência. No modo como o ente, para o mundo determinado como ocidental, é enquanto real, encobre-se uma singular combinação da beleza com a verdade. À transformação da essência da verdade corresponde a história do estar-a-ser da arte ocidental. Há que compreendê-la tão pouco a partir da beleza tomada por si, como a partir da vivência, pressupondo que o conceito metafísico da arte alcance a sua essência.

Aditamento

Impõe-se a um leitor atento, nas páginas 52 e 59, uma dificuldade essencial, pelo facto de parecer impossível que as

[a] 3.ª edição (1957): A verdade é o ser, que se clareia, *do* ente. A verdade é a clareira da di-ferença [*Unter-Schied*] (decisão [*Austrag*]), na qual a clareira já se determina a partir da diferença.

expressões "fixar da verdade" e "deixar-acontecer da chegada da verdade" concordem. Pois no "fixar" reside um querer que bloqueia a chegada e que, portanto, a impede. No *deixar*-acontecer mostra-se, pelo contrário, um conformar-se e, assim, de algum modo, um não-querer que liberta.

A dificuldade resolve-se quando pensamos o fixar no sentido que é tido em vista ao longo de todo o texto do ensaio, i.e., acima de tudo na determinação condutora "*pôr*-em-obra[a]". Também o verbo "assentar" [*legen*] está relacionado com "colocar" [*stellen*] e "pôr" [*setzen*], todos implicados unitariamente no verbo latino *ponere*.

Temos de pensar o "colocar" no sentido de θέσις. Assim, diz-se na pág. 49: "Pôr e ocupar são aqui sempre (!) pensados a partir do sentido grego de θέσις, que quer dizer um levantar no não-encoberto." O "pôr" grego significa: colocar enquanto fazer-surgir, por exemplo, uma estátua; significa: o assentar, o depor de uma oferenda consagrada. Colocar e assentar têm o sentido de: trazer *a emergir* [*Her*-[b]] no não-encoberto, [para] *diante* [*vor*-], para o que está presente, i. e. deixar-jazer-diante [*vorliegenlassen*]. Pôr e colocar não significam aqui nunca o contrapor-se [*Sichentgegenstellen*] (ao Eu-sujeito) que desafia, que foi concebido na modernidade. O estar-de-pé [*Stehen*] da estátua (i. e. o estar-presente do (a)parecer que põe à vista um viso) é diferente do estar do que se opõe [*Gegenstand*] no sentido do objecto [*Objekt*]. "Estar-de-pé" (cf. pág. 31) é a permanência [*Ständigkeit*] do (a)parecer. Pelo contrário, no interior da dialéctica de Kant e do Idealismo alemão, tese, antítese e síntese significam um colocar no interior da subjectividade da consciência. Em conformidade com isso, Hegel inter-

---

[a] Edição *Reclam* de 1960: melhor: trazer-à-obra; pro-duzir [*Her-vor-Bringen*], trazer [*Bringen*] enquanto deixar/fazer com que... [*Lassen*]; ποίησις.

[b] Edição *Reclam* de 1960: 'Emergir': a partir da clareira.

pretou – com razão, a partir da sua posição – a θέσις grega no sentido do pôr imediato do objecto [*Gegenstand*]. Este pôr é para ele, por consequência, ainda não-verdadeiro, porque ainda não sofreu a mediação pela antítese e pela síntese. (Cf. agora *Hegel und die Griechen* [*Hegel e os Gregos*], *in*: *Wegmarken*, 1967.)

Se, no entanto, mantivermos em vista, no estudo acerca da obra de arte, o sentido grego de θέσις: deixar-jazer--diante no seu (a)parecer e no seu estar-presente, então o "fixo" em 'fixar' não pode ter nunca o sentido de rígido, imóvel e seguro.

"Fixo" quer dizer: contornado, deixado dentro do limite (πέρας), trazido ao contorno (pág. 52 e s.). O limite em sentido grego não bloqueia, traz antes, pela primeira vez, ao (a)parecer aquilo que está-presente enquanto ele mesmo produzido. O limite liberta para o não-encoberto; é por meio do seu contorno que, sob a luz grega, a montanha se mantém no seu erguer-se e repousar. O limite que fixa é o que repousa – a saber, na plenitude da mobilidade; tudo isto é válido para a obra no sentido grego de ἔργον, cujo "ser" é a ἐνέργεια, a qual tem reunido em si infinitamente mais movimento que todas as "energias" modernas.

Assim, o "fixar" da verdade pensado correctamente não pode, então, estar em contradição com o "deixar-acontecer". Pois, por um lado, este "deixar" não é nenhuma passividade, é antes a mais elevada actividade (cf. *Vorträge und Aufsätze* [*Ensaios e conferências*], 1954, pág. 49) no sentido da θέσις, um "operar" e um "querer" que, no presente ensaio, na pág. 55, é caracterizado como sendo o "entregar-se ex-stático do homem existente no não-estar-encoberto do ser". Por outro lado, o "acontecer" no deixar-acontecer da verdade é o movimento que vigora na clareira *e* no encobrimento, mais precisamente: na sua unificação, a saber, o encobrir-se da clareira enquanto tal, do qual, por seu turno, provém todo o clarear-se. Este "movimento" requer

mesmo um fixar no sentido do trazer-a-emergir-diante, expressão em que há que entender o trazer no sentido que é indicado na pág. 51, na medida em que o trazer-a-emergir-diante criador (que tira) "(é) antes um receber e um tomar no interior da conexão com o não-estar-encoberto".

Em conformidade com o que foi esclarecido até agora, determina-se o significado da palavra "com-posição" [*Ge-stell*], usada na pág. 51: a reunião do trazer-a--emergir-diante, do deixar-vir-a-emergir-diante para o traço-fenda enquanto contorno (πέρας). Mediante a "com-posição" assim pensada, apura-se o sentido grego de μορφή como figura. Ora, de facto, a palavra "com-posição", que foi usada mais tarde como palavra condutora para a essência da técnica moderna, é pensada a partir desta "com-posição" (e *não* a partir de estante e de montagem). Esta concatenação é essencial, porque decorre do destino do ser. A com-posição enquanto essência da técnica moderna provém do deixar-jazer-diante, do λόγος, experimentado de modo grego, da ποίησις e da θέσις gregas. No colocar [*Stellen*] da com-posição [*Ge-stell*] – i.e., agora, no desafiar para a colocação-em-segurança [*Sicherstellung*] de tudo – fala a pretensão da *ratio reddenda*, i.e., do λόγος διδόναι, de modo que, agora, de certo, esta pretensão chama a si, na com-posição, o domínio do incondicionado, e o re-presentar [*Vor-stellen* – colocar-diante] reúne-se a partir do perceber grego em direcção ao colocar-em-segurança e ao fixar.

Ao ouvirmos as expressões 'fixar' e 'com-posição' em *A origem da obra de arte*, temos, por um lado, de tirar da cabeça o significado moderno de colocar e de armação [*Gestell*[28]] e,

[28] N.T. Em sentido vulgar, *Gestell* designa a armação ou estrutura material que serve de base, suporte ou enquadramento à colocação ou disposição de outras coisas, podendo designar tanto um estrado como um cavalete, um estendal ou o *chassis* de um automóvel.

por outro, temos ao mesmo tempo de dar conta do facto de acontecer que o ser enquanto com-posição, que determina a modernidade, provém do destino ocidental do ser (e em que medida é assim) e de não ser [algo apenas] imaginado pelos filósofos, mas antes destinado aos que pensam (cf. *Vorträge und Aufsätze*, 1954, págs. 28-29).

Continua a ser difícil discutir as determinações que foram apresentadas de modo breve na pág. 49, acerca do "estabelecer" e do "estabelecer-se da verdade no ente". Devemos de novo evitar entender "estabelecer" no sentido moderno e ao modo da conferência acerca da técnica, como "organizar" e fazer com que fique pronto [*fertigmachen*]. Este "estabelecer" faz antes referência à "tensão da verdade para a obra", indicada na pág. 50, que a verdade vem a ser, sendo ela mesma ao modo da obra, no meio do ente (pág. 50).

Se considerarmos em que medida é que a verdade como não-estar-encoberto do ente não significa senão o estar-presente do ente enquanto tal, i.e., o *ser* (ver pág. 59), então o discurso acerca do estabelecer-se da verdade, i.e., do ser, no ente toca aquilo que é digno de questão na diferença ontológica (cf. *Identität und Differenz* [*Identidade e diferença*], 1957, pág. 37 e ss.). É por isso que se diz de forma cautelosa (*A origem da obra de arte*, pág. 49 e s.): "Com a referência ao estabelecer-se da abertura no aberto, o pensar roça um domínio circunscrito que ainda não pode ser aqui exposto." Todo o ensaio *A origem da obra de arte* se move conscientemente, porém, de forma inexpressa, no caminho da pergunta pelo estar-a-ser do ser. A meditação sobre o que é a *arte* está determinada apenas, no seu todo e de forma decisiva, pela pergunta sobre o *ser*. A arte não é tida nem como campo de realização da cultura, nem como uma aparição do espírito, pertence ao acontecimento de apropriação [*Ereignis*] unicamente a partir do qual se determina o "sentido do ser" (cf. *Ser e tempo*). A pergunta acerca do que é a arte é uma das perguntas para

as quais, no ensaio, não são dadas quaisquer respostas. O que quer que se lhes assemelhe não é senão uma directiva para o perguntar. (Cf. as primeiras frases do epílogo.)

Fazem parte destas directivas duas *importantes indicações*, nas págs. 59 e 64. Em ambos os passos se fala de uma "ambiguidade". Na pág. 65 é apontada uma "ambiguidade essencial" relativamente à determinação da arte como "pôr-em-obra da verdade". De acordo com isso, a verdade é, por um lado, "sujeito" e, por outro, "objecto". *Ambas* as caracterizações permanecem "inadequadas". Se a verdade é o "sujeito", então a determinação "pôr-em-obra da verdade" quer dizer: "pôr-*se*-em-obra da verdade" (cf. págs. 59 e 25). A arte é, desta forma, pensada a partir do acontecimento de apropriação. Porém, o ser é apelo [*Zuspruch*] aos homens e não é sem eles. A arte, por consequência, é determinada simultaneamente como pôr-em-obra da verdade, em que a verdade, *agora*, é "objecto" e a arte é o criar e resguardar humanos.

Dentro da conexão *do homem* com a arte produz-se a segunda ambiguidade do pôr-em-obra da verdade, apresentado, na pág. 59, como criar e resguardar. De acordo com [o que é dito nas] págs. 58 e ss. e pág. 47, a *obra* de arte e o art*ista* baseiam-se "simultaneamente" no que-está-a-ser da arte. Na expressão capital "pôr-em-obra da verdade" – na qual permanece indeterminado, mas determi*nável* quem ou o que é que "põe" seja de que modo for –, oculta-se a *conexão entre o ser e o ser-humano*, a qual, desta forma, já é pensada inadequadamente – dificuldade premente que ficou clara para mim desde *Sein und Zeit*, tendo, depois, vindo à expressão de múltiplas formas (cf. por último *Zur Seinsfrage* [*Acerca da pergunta sobre o ser*] e o presente ensaio, na pág. 49: "Note-se apenas isto: se...").

O ser-digno-de-questão que aqui vigora reúne-se, então, no sítio próprio da discussão em que cada coisa é posta no seu sítio [*der Ort der Erörterung*], aí onde se raia o

estar-a-ser da linguagem e do ditado poético, tudo isto, por seu turno, tendo em consideração a co-pertença de ser e saga.

Continua a haver uma inevitável dificuldade: o leitor – que, como é natural, entra no ensaio a partir de fora – não pode conceber e interpretar os complexos temáticos [em causa], a princípio e durante muito tempo, a partir do domínio silencioso de onde mana o que há que pensar. Mas continua a existir para o próprio autor a dificuldade de ter de falar na língua que é, de cada vez, propriamente a mais favorável às diferentes estações do caminho.

O tempo da imagem no mundo

Tradução

Alexandre Franco de Sá

Na metafísica cumpre-se a meditação sobre a essência do ente e uma decisão sobre a essência da verdade. A metafísica funda uma era, na medida em que, através de uma determinada interpretação do ente e através de uma determinada concepção da verdade, lhe dá o fundamento da sua figura essencial. Este fundamento domina por completo todos os fenómenos que distinguem essa era. Em sentido contrário, o fundamento metafísico tem de se deixar reconhecer nestes fenómenos, para uma meditação suficiente sobre eles. A meditação é a coragem para tornar no que é mais questionável [*Fragwürdigste*] a verdade dos pressupostos próprios e o espaço dos objectivos próprios (1). [69]

Aos fenómenos essenciais da modernidade pertence a sua ciência. Um fenómeno de um nível igualmente importante é a técnica de máquinas. No entanto, não se pode confundi-la com a simples aplicação prática da moderna ciência natural matemática. A técnica de máquinas é ela mesma uma transformação autónoma da prática, de tal modo que é esta que exige o emprego da ciência natural matemática. A técnica de máquinas permanece o rebento até agora mais visível da essência da técnica moderna, a qual é idêntica à essência da metafísica moderna.

Um terceiro fenómeno igualmente essencial da modernidade está no processo de a arte se deslocar para o âmbito da estética. Isso significa que a obra de arte se torna objecto de vivência e, consequentemente, a arte vale como expressão da vida do homem.

Um quarto fenómeno moderno manifesta-se em o fazer humano ser concebido e cumprido como cultura.

Cultura é, então, o cumprimento dos valores supremos através do cultivo dos mais elevados bens do homem. Na [70] essência da cultura como tal cultivo está, por seu lado, cuidar de si e, assim, tornar-se política cultural.

Um quinto fenómeno da modernidade é a desdivinização. Esta expressão não visa a simples eliminação dos deuses, o ateísmo grosseiro. A desdivinização é o dúplice processo de, por um lado, a imagem do mundo se cristianizar, na medida em que o fundamento do mundo é estabelecido como o infinito, o incondicionado, o absoluto, e, por outro lado, o cristianismo transformar a sua cristianidade numa mundividência (a mundividência cristã) e, deste modo, se modernizar. A desdivinização é o estado de ausência de decisão sobre o deus e os deuses. Ao cristianismo cabe a maior parte no seu despontar. Mas a desdivinização não só não exclui a religiosidade, como é até só através dela que a relação aos deuses se transforma na vivência religiosa. Ao chegar-se aqui, é porque os deuses fugiram. O vazio que surgiu é substituído pela investigação historiográfica e psicológica do mito.

Que concepção do ente e que interpretação da verdade estão na base destes fenómenos?

Limitamos a questão ao fenómeno mencionado em primeiro lugar, à ciência.

Em que reside a essência da ciência moderna?

Que concepção do ente e da verdade funda esta essência? Se se conseguir chegar ao fundamento metafísico que funda a ciência enquanto ciência moderna, então a essência da modernidade tem de se deixar reconhecer em geral a partir dele.

Quando hoje usamos a palavra ciência, ela quer dizer algo que se diferencia essencialmente da *doctrina* e da *scientia* da Idade Média, mas também da επιστήμη grega. A ciência grega nunca foi exacta, e isso porque, segundo a sua essência, não podia ser exacta e não precisava de ser exacta. Daí que não tenha qualquer sentido opinar que a ciência

moderna é mais exacta que a da antiguidade. Assim, também não se pode dizer que a doutrina de Galileu da queda livre dos corpos é verdadeira, e que a de Aristóteles, que ensina que os corpos leves tendem para cima, é falsa; pois a [71] concepção grega da essência do corpo, do sítio e da relação de ambos assenta numa outra interpretação do ente e condiciona, por isso, um modo correlativamente diferente de ver e de questionar os processos naturais. Ninguém afirmaria que a poesia de Shakespeare é mais evoluída que a de Ésquilo. Mas ainda mais impossível é dizer que a apreensão moderna do ente é mais correcta que a grega. Daí que se quisermos conceber a essência da ciência moderna temos de nos libertar, à partida, do hábito de distinguir a ciência mais recente da ciência mais antiga de um modo apenas gradual, segundo o ponto de vista do progresso.

A essência daquilo a que hoje se chama ciência é a investigação. Em que consiste a essência da investigação?

Em o conhecer se estabelecer a si mesmo como avançar num âmbito do ente, a natureza ou a história. Avançar não quer aqui dizer meramente o método, o procedimento; pois qualquer avançar precisa já de uma área aberta na qual se movimente. Mas precisamente o abrir de uma tal área é o processo fundamental da investigação. Ele cumpre-se através de, numa região do ente – por exemplo, na natureza –, se projectar um plano determinado dos processos naturais. O projecto indica de que modo o avançar cognoscente se tem de ligar à área que foi aberta. Esta ligação é o rigor da investigação. Através do projecto do plano e da determinação do rigor, o avançar assegura, dentro do âmbito do ser, a sua área objectual. Um olhar para a ciência moderna mais antiga e, ao mesmo tempo, paradigmática, a física matemática, elucida o que se quer dizer. Na medida em que também a moderna física atómica ainda continua a ser física, o essencial – que é a única coisa que aqui se tem em vista – vale também para ela.

A física moderna chama-se física matemática porque, num sentido eminente, aplica uma matemática muito determinada. Só que ela só pode proceder matematicamente de tal modo porque já é, num sentido mais profundo, matemática. Τὰ μαθήματα significa para os gregos aquilo que o homem, na consideração do ente e na lida com as coisas, conhece à partida: dos corpos o corpóreo, das plantas o vegetal, dos animais o animal, do homem o humano. A este já conhecido, isto é, ao matemático, pertencem também, para além do que foi referido, os números. Quando encontramos três maçãs na mesa, reconhecemos que são três delas. Mas o número três, a tríade, já o conhecemos. Tal quer dizer: o número é algo matemático. É só porque os números apresentam como que o mais patente sempre-já-conhecido, e, deste modo, o que é mais conhecido entre o matemático, que o matemático foi logo reservado para a nomeação do que é próprio dos números. Mas de modo nenhum a essência do matemático é determinada pelo numérico. A física é, em geral, o conhecimento da natureza, e, em particular, o conhecimento do que é materialmente corpóreo no seu movimento; pois este mostra-se imediatamente e sem excepção, se bem que de modos diferentes, em tudo o que é natural. Se agora a física se configura expressamente numa física matemática, isso quer dizer que através dela e para ela se constitui algo, à partida, marcadamente como o já-conhecido. Este constituir-se diz respeito a nada menos que ao projecto daquilo que, para o conhecimento procurado da natureza, deve ser futuramente natureza: o complexo do movimento, fechado em si, de pontos de massa relacionados espácio-temporalmente. Neste plano da natureza, estabelecido como constituído, estão inscritas, entre outras, as seguintes determinações: o movimento quer dizer mudança de lugar. Nenhum movimento e nenhuma direcção de movimento são destacados relativamente a outros. Cada lugar é igual a qualquer

[72]

outro. Nenhum ponto do tempo tem primazia relativamente a outro. Cada força determina-se segundo o que – isto é, é apenas o que – tem por consequência em movimento, isto é, como vimos, em grandeza de mudança de lugar, na unidade do tempo. É neste plano da natureza que cada processo tem de ser encaixado. Só no campo de visão deste plano é que um processo natural se torna visível como tal. Este projecto da natureza obtém a sua garantia através de a investigação física, para cada um dos seus passos questionantes, se ligar de antemão a ele. Esta ligação, o [73] rigor da investigação, tem o seu carácter próprio, em cada caso, de acordo com o projecto. O rigor da ciência da natureza matemática é a exactidão. Todos os processos, para poderem ser de todo representados como processos naturais, têm aqui de ser determinados de antemão como grandeza do movimento espácio-temporal. Tal determinação cumpre-se na medição, com a ajuda do número e do cálculo. Contudo, a investigação matemática da natureza não é exacta porque calcula com precisão, mas tem de calcular desse modo porque a ligação à sua área de objectos tem o carácter da exactidão. Pelo contrário, todas as ciências do espírito, até mesmo todas as ciências do vivente, têm de ser necessariamente inexactas, precisamente para permanecerem rigorosas. Pode-se certamente também conceber o vivente como uma grandeza de movimento espácio-temporal, mas então já não se capta o vivente. O inexacto das ciências do espírito historiográficas não é uma deficiência, mas apenas o cumprimento de uma exigência essencial para este modo de investigação. Com efeito, também o projecto e a garantia da área objectual das ciências historiográficas continuam a ser não apenas de outro tipo, mas também, relativamente ao seu desempenho, muito mais difíceis que a aplicação do rigor das ciências exactas.

A ciência torna-se investigação através do projecto e através da garantia deste no rigor do avançar. Contudo, o

projecto e o rigor só se desdobram naquilo que são no procedimento. Este caracteriza o segundo carácter essencial à investigação. Se a área projectada se deve objectivar, então trata-se de a trazer ao encontro em toda a multiplicidade das suas camadas e entrelaçamentos. Daí que o avançar tenha de ter livre o olhar para a mutabilidade daquilo que se encontra. Só no campo de visão do sempre-outro da mudança se mostra a plenitude do particular, dos factos. Mas os factos devem ser objectivados. O avançar tem então de representar o que muda na sua mudança, trazê-lo ao estar assente e, ao mesmo tempo, deixar o movimento ser um movimento. Aquilo que, dos factos, está assente, e a
[74] permanência da sua alteração enquanto tal, é a regra. O permanente da mudança, na necessidade do seu curso, é a lei. Só no campo de visão da regra e da lei se tornam claros os factos, enquanto os factos que são. A investigação de factos, no âmbito da natureza, é em si o edificar e o comprovar de uma regra e de uma lei. O procedimento através do qual chega à representação uma área de objectos tem o carácter da clarificação a partir do que é claro, da explicação[1]. Ela permanece sempre dúplice. Fundamenta algo desconhecido através de algo conhecido e verifica, ao mesmo tempo, este conhecido através daquele desconhecido. A explicação cumpre-se na indagação. Esta acontece nas ciências da natureza, sempre de acordo com o tipo de campo da indagação e de intenção explicativa, através do experimento. Contudo, não é através do experimento que a ciência da natureza se torna investigação, mas, pelo contrário, o experimento só e apenas se torna possível onde o conhecimento da natureza se transformou em investigação.

---

[1] N.T. As palavras traduzidas por *clarificação* e *explicação* são respectivamente *Klärung* e *Erklärung*. Com a tradução de *Erklärung* por *explicação*, exigida pela coerência da tradução, perde-se a raiz comum de ambas, da qual Heidegger se aproveita no original alemão.

É só porque a física moderna é, no essencial, uma física matemática que ela pode ser experimental. Mas é porque nem a *doctrina* medieval nem a ἐπιστήμη grega são ciência no sentido da investigação que não se chega nelas ao experimento. Na verdade, Aristóteles concebeu, pela primeira vez, o que quer dizer ἐμπειρία (*experientia*): o observar das coisas mesmas, das suas propriedades e mudanças sob condições que se alteram e, assim, o conhecimento do modo como se comportam em regra as coisas. Mas o observar que tende a tais conhecimentos, o *experimentum*, permanece essencialmente diferente daquilo que pertence à ciência como investigação, do experimento da investigação; também quando as observações antigas e medievais trabalham com número e medida; também onde o observar toma a ajuda de determinados dispositivos e instrumentos. Pois aqui falta, sem excepção, o que é decisivo no experimento. Este começa com pôr na base [*Zugrundelegung*] uma lei. Fazer um experimento quer dizer representar uma condição de acordo com a qual um determinado complexo de movimentos, na necessidade do seu curso, pode ser seguido, isto é, pode ser dominável de antemão para o cálculo. Mas o instituir a lei cumpre-se a partir da perspectiva do plano da área objectual. Este dá a [75]
medida e vincula o representar antecipador da condição. Esse representar, no qual e com o qual o experimento começa, não é um imaginar qualquer. Daí que Newton tenha dito: *hypotheses non fingo*, as hipóteses não são inventadas arbitrariamente[2]. São desenroladas a partir do plano da natureza e nele inscritas. O experimento é aquele procedimento que, no seu planeamento e na sua execução, é levado e conduzido, a partir da lei que é posta na base, no

---

[2] N.T. Tendo em conta a palavra latina que a expressão traduz, traduzimos aqui o termo *Zugrundelegung* por *hipótese*, ao contrário do que aconteceu anteriormente.

sentido de obter os factos que verifiquem a lei ou lhe neguem a verificação. Quanto mais exactamente for projectado o plano da natureza, tanto mais exacta se torna a possibilidade do experimento. O tão falado escolástico medieval Roger Bacon nunca pode, por isso, ser o precursor do investigador experimentador moderno, mas permanece apenas o sucessor de Aristóteles. Pois, entretanto, através do cristianismo, a autêntica posse da verdade transferiu-se para a fé, para a admissão como verdadeira da palavra das Escrituras e da doutrina da Igreja. O conhecimento e a doutrina supremos são a teologia, enquanto interpretação da palavra divina da revelação, a qual é registada nas Escrituras e anunciada pela Igreja. Conhecer não é aqui investigar, mas o correcto compreender da palavra paradigmática e das autoridades que a anunciam. Daí que, na aquisição de conhecimento da Idade Média, o comentário das palavras e opiniões doutrinárias das diferentes autoridades mantenha a primazia. O *componere scripta et sermones*, o *argumentum ex verbo*, é decisivo e, ao mesmo tempo, o fundamento para que a filosofia platónica e aristotélica recebida se tivesse de tornar na dialéctica escolástica. Se Roger Bacon exige o *experimentum* – e ele exige-o –, ele não visa o experimento da ciência enquanto investigação, mas requer, em vez do *argumentum ex verbo*, o *argumentum ex re*, em vez do comentário das opiniões doutrinárias a observação das próprias coisas, isto é, a ἐμπειρία aristotélica.

No entanto, o experimento moderno da investigação não é apenas um observar mais preciso no que toca ao
[76] grau e ao alcance, mas um procedimento de tipo essencialmente diferente, o procedimento da verificação da lei no quadro e ao serviço de um projecto exacto da natureza. Ao experimento da investigação da natureza corresponde, nas ciências do espírito historiográficas, a crítica das fontes. Este nome assinala aqui a totalidade da pesquisa de fontes,

do inventário, da garantia, da avaliação, da conservação e da interpretação. É certo que a explicação historiográfica, fundada na crítica das fontes, não reconduz os factos a leis e regras. Mas também não se limita a um simples relatar dos factos. Nas ciências historiográficas, assim como nas ciências da natureza, o procedimento tende a representar o permanente e a tornar a história objecto. A história só pode tornar-se objectiva quando se tornou passado. O que é consistente no passado, aquilo com base no qual a explicação historiográfica calcula o que é único e o que é múltiplo na história, é o sempre-já-sido-alguma-vez, o comparável. No permanente comparar de tudo com tudo, o compreensível é calculado, verificado e fixado como o plano da história. A explicação historiográfica só alcança até onde se estende a área da investigação historiográfica. O que é único, o que é raro, o que é simples, numa palavra, o que é grande na história nunca é óbvio e permanece, por isso, inexplicável. A investigação historiográfica não desmente o que é grande na história, mas explica-o como excepção. Nesta explicação, o que é grande é medido pela bitola do habitual e mediano. Também não há nenhuma outra explicação historiográfica, enquanto explicação quiser dizer recondução ao compreensível e enquanto a historiografia permanecer investigação, isto é, explicação. É porque a historiografia, enquanto investigação, projecta e objectiva o passado no sentido de um conjunto de efeitos limitados e explicáveis, que exige como instrumento da objectivação a crítica das fontes. Na medida em que a historiografia se aproxima do jornalismo, os padrões desta crítica alteram-se.

Qualquer ciência, enquanto investigação, está fundada sobre o projecto de uma área circunscrita de objectos e, por isso, é necessariamente uma ciência singular. Mas qualquer ciência singular, no desenrolar-se do projecto, tem de se particularizar, através do seu procedimento, em determi- [77]

nados âmbitos da indagação. Esta particularização (especialidade) não é de modo nenhum apenas o fenómeno que fatalmente decorre da crescente vastidão dos resultados da investigação. Ela não é um mal necessário, mas a necessidade essencial da ciência enquanto investigação. A especialização não é a consequência, mas o fundamento do progresso de toda a investigação. Esta não conduz, no seu procedimento, para umas indagações quaisquer, para nelas se perder; pois a ciência moderna é determinada por um terceiro processo fundamental: a empresa [*Betrieb*] (2).

À partida, compreender-se-á por tal aquele fenómeno pelo qual, hoje, uma ciência, seja ela da natureza ou do espírito, só ganha autoridade como ciência quando se tiver capacitado institucionalmente. Só que a investigação não é empresa porque o seu trabalho é realizado em institutos, mas os institutos são necessários porque a ciência em si, enquanto investigação, tem o carácter da empresa. O procedimento pelo qual as áreas objectuais singulares são conquistadas não acumula simplesmente resultados. Em vez disso, com a ajuda dos seus resultados, instala-se sempre em função de um novo avançar. Na instalação de máquinas, que é precisa à física, para a execução da desintegração do átomo, esconde-se toda a física até agora. Correlativamente, na investigação historiográfica, a comprovação das fontes só é aplicável à explicação quando as próprias fontes estiverem asseguradas com base em explicações historiográficas. Nestes processos, o procedimento da ciência é circunscrito através dos seus resultados. O procedimento orienta-se cada vez mais para as possibilidades do avançar abertas por ele mesmo. Este ter de instalar-se em função dos próprios resultados, enquanto estes constituem caminhos e meios do procedimento em progressão, é a essência do carácter de empresa da investigação. Este é, no entanto, o fundamento interior da necessidade do seu carácter institucional.

É na empresa, primeiro que tudo, que o projecto da área objectual é inserido no ente. Todas as instituições que [78] facilitem uma integração planeável dos modos de procedimento, que fomentem o teste mútuo e a partilha de resultados, e que regulamentem o intercâmbio da mão-de-obra, de modo nenhum são, enquanto medidas, apenas as consequências exteriores de que o trabalho de investigação se estenda e ramifique. Ele torna-se antes o sinal, que vem de longe e que permanecerá ainda incompreendido, de que a ciência moderna começa a entrar na parte decisiva da sua história. Só agora ela toma posse da sua essência própria e plena.

O que é que se passa na difusão e na consolidação do carácter de instituto das ciências? Nada menos que o assegurar da primazia do procedimento face ao ente (natureza e história) que se torna sempre objectivo na investigação. É com base no seu carácter de empresa que as ciências criam a sua mútua pertença e a unidade que lhes corresponde. Daí que uma investigação historiográfica ou arqueológica, institucionalmente empreendida, esteja essencialmente mais próxima da investigação física instalada de um modo correspondente, que de uma disciplina da sua própria faculdade de ciências do espírito que tenha ainda permanecido presa na simples erudição. O desenrolar-se decisivo do carácter de empresa moderno da ciência cunha também, por isso, uma outra espécie de homem. O erudito desaparece. É rendido pelo investigador que está nos seus empreendimentos de investigação. Estes, e não o cuidado de uma erudição, dão ao seu trabalho o ar fresco. O investigador já não precisa de nenhuma biblioteca em casa. Ele está aliás constantemente em viagem. Discute em colóquios e informa-se em congressos. Vincula-se a encargos de editores. Estes co-determinam agora que livros têm de ser escritos (3).

O investigador é impelido necessariamente para o círculo da figura essencial de técnico, num sentido essencial.

Só assim é que continua a ser eficaz e, deste modo, efectivo no sentido da sua era. O romantismo da erudição e da universidade, que se torna cada vez mais raro e cada vez mais vazio, pode ainda manter-se por mais algum tempo e algures, à margem. No entanto, o carácter de unidade eficaz e,
[79] assim, a efectividade da universidade não reside num poder espiritual de união originária das ciências, que dela emana por ser por ela alimentado e nela guardado. A universidade é efectivamente real como uma instituição que torna possível e visível, ainda numa forma peculiar, porque administrativamente fechada, a dispersão das ciências na particularização e na unidade particular das empresas. É porque as autênticas forças essenciais da ciência moderna chegam à eficácia na empresa, de um modo imediatamente inequívoco, que também só as empresas de investigação, que crescem espontaneamente, podem indicar e instalar, a partir de si, a unidade interior com as outras, que lhes corresponde.

O sistema efectivo da ciência consiste no coexistir – que se harmoniza, em cada caso, a partir de planificações – do avançar e da atitude em relação à objectivação do ente. A vantagem que se requer deste sistema não é uma qualquer unidade relacional dos conteúdos dos campos objectuais, pensada arbitrária e teimosamente, mas a tão grande quanto possível mobilidade livre, embora regrada, da permuta das investigações nas respectivas tarefas condutoras. Quanto mais exclusivamente a ciência se singulariza no exercício e domínio completo do seu curso de trabalho, quanto mais livre de ilusões estas empresas se deslocam para centros de investigação e faculdades de investigação separados, tanto mais irresistivelmente as ciências alcançam a consumação da sua essência moderna. Contudo, quanto mais incondicionalmente a ciência e os investigadores tomam a sério a figura moderna da sua essência, tanto mais inequivocamente eles mesmos podem servir e tanto mais imediatamente podem disponibilizar-se para o uso comum,

mas também tanto mais incondicionalmente terão de recolocar-se na modéstia pública de qualquer trabalho útil para a comunidade.

A ciência moderna funda-se e singulariza-se, ao mesmo tempo, nos projectos de determinadas áreas objectuais. Estes projectos desenrolam-se no procedimento correspondente, assegurado através do rigor. O procedimento respectivo institui-se na empresa. Projecto e rigor, procedimento e empresa, exigindo-se mutuamente, constituem a [80] essência da ciência moderna, tornando-a investigação.

Meditamos sobre a essência da ciência moderna, para aí reconhecermos o fundamento metafísico. Que concepção do ente e que conceito da verdade fundamentam que a ciência se torne investigação?

O conhecer, enquanto investigação, pede contas ao ente acerca de como e em que medida ele pode ser tornado disponível para o representar. A investigação dispõe do ente quando pode calculá-lo previamente no seu curso futuro ou quando pode conferi-lo[3] como passado. No cálculo prévio, é a natureza que é interceptada, no conferir historiográfico, a história. A natureza e a história tornam-se no objecto do representar explicativo. Este conta com a natureza e faz contas com a história. Só *é*, só vale como sendo, aquilo que deste modo se torna um objecto. Só se chega à ciência como investigação se o ser do ente for procurado em tal objectividade.

Esta objectivação do ente cumpre-se num re-presentar [*Vor-stellen*][4] que tem como objectivo trazer para diante

---

[3] N.T. A tradução de *nachrechnen* (à letra: calcular posteriormente) por *conferir* não permite a conservação, em português, do jogo estabelecido por Heidegger com *vorausberechnen* (calcular previamente).

[4] N.T. O hífen em *re-presentar* significa que Heidegger separa com hífen os elementos que compõem o verbo *Vorstellen*, procurando

de si qualquer ente, de tal modo que o homem calculador possa estar seguro do ente, isto é, possa estar certo do ente. Só se chega à ciência como investigação se, e apenas se, a verdade se transformou em certeza do representar. É na metafísica de Descartes que o ente é, pela primeira vez, determinado como objectividade do representar, e a verdade como certeza do representar. O título da sua obra principal é *Meditationes de prima philosophia*; considerações sobre a Filosofia Primeira. Πρώτη φιλοσοφία é a designação cunhada por Aristóteles para aquilo que, mais tarde, é chamado metafísica. Toda a metafísica moderna, incluindo Nietzsche, mantém-se na interpretação do ente e da verdade traçada por Descartes (4).

Ora, se a ciência como investigação é um fenómeno essencial da modernidade, então aquilo que constitui o fundamento metafísico da investigação tem de determinar em geral, de antemão e muito antes, a essência da moder-
[81] nidade. Pode-se ver a essência da modernidade em o homem se libertar dos vínculos medievais, na medida em que se liberta para si mesmo. Mas esta caracterização correcta não deixa de ser superficial. Ela tem como consequência aqueles erros que impedem captar o fundamento essencial da modernidade e, só a partir daí, medir também o alcance da sua essência. É certo que a modernidade, no seguimento da libertação do homem, despertou subjectivismo e individualismo. Mas continua a ser igualmente certo que nenhuma era antes dela produziu um objectivismo comparável, e que em nenhuma era anterior o não-individual alcançou uma validade na figura do colectivo. O essencial aqui é a alternância necessária entre subjectivismo e objectivismo. Mas precisamente este condicionar-se reciprocamente aponta para processos mais profundos.

---

assim acentuar que *representar* (*Vor-stellen*) significa um *pôr* ou *colocar* (*Stellen*) diante, à frente (*Vor*).

O decisivo não é que o homem se liberta para si mesmo dos vínculos que tinha até agora, mas que a essência do homem em geral se transforma, na medida em que o homem se torna sujeito. Temos de compreender, na verdade, esta palavra *subjectum* como a tradução do grego ὑποκείμενον. A palavra menciona o subjacente [*Vorliegendes*] que, enquanto fundamento, reúne tudo sobre si. Este significado metafísico do conceito de sujeito não tem, à partida, nenhuma referência especial ao homem, nem de modo nenhum ao eu.

Mas se o homem se torna no primeiro e autêntico *subjectum*, então isto quer dizer que o homem se torna naquele ente no qual todo o ente, no modo do seu ser e da sua verdade, se funda. O homem torna-se centro de referência do ente enquanto tal. Mas isso só é possível quando se transforma a concepção do ente na totalidade. Em que se mostra esta transformação? Qual é, de acordo com ela, a essência da modernidade?

Quando meditamos sobre a modernidade, perguntamos pela imagem do mundo moderna. Caracterizamo-la através de uma demarcação contra a imagem do mundo medieval e antiga. Mas porque perguntamos, na interpretação de uma era histórica, pela imagem do mundo? Terá cada era da história a sua imagem do mundo, e isso no sen- [82]
tido de que, em cada caso, se esforçou pela sua imagem do mundo? Ou perguntar pela imagem do mundo é, já e apenas, o modo moderno de representar?

O que é isso — uma imagem do mundo [*Weltbild*]? Manifestamente uma imagem [que se faz] do mundo [*ein Bild von der Welt*]. Mas o que quer aqui dizer mundo? O que quer aí dizer imagem? O mundo está aqui como designação do ente na totalidade. O nome não está limitado ao cosmos, à natureza. Ao mundo pertence também a história. Mas mesmo a natureza e a história, e ambas no seu entrelaçamento recíproco, sobrepondo-se uma à outra,

não esgotam o mundo. Nesta designação está co-implicado o fundamento do mundo, independentemente de como é pensada a sua referência ao mundo (5).

Na palavra imagem, pensa-se, à partida, o retrato de algo. De acordo com isso, a imagem do mundo seria como que uma pintura do ente na totalidade. Mas a imagem do mundo diz mais. Queremos com isso dizer o mundo mesmo, ele, o ente na totalidade, tal como para nós é paradigmático e vinculativo. A imagem não quer aqui dizer um decalque, mas aquilo que surge na expressão coloquial: temos a imagem de algo[5]. Quer isto dizer que a própria coisa está diante de nós, tal como está no seu estado para nós. Fazer-se a imagem de algo quer dizer pôr o ente mesmo, no modo como está no seu estado, diante de si, e, enquanto posto desta forma, tê-lo constantemente diante de si. Mas falta ainda uma determinação decisiva na essência da imagem. "Temos a imagem de algo" não quer apenas dizer que o ente nos é em geral representado, mas que ele, em tudo aquilo que lhe pertence e que nele está reunido, está diante de nós como sistema. Em "ter a imagem" ressoa o estar-a-par, estar armado e preparado. Onde o mundo se torna imagem, o ente na totalidade está estabelecido como aquilo para o que o homem se prepara, como aquilo que, por isso, correlativamente, ele quer trazer para e ter diante de si e, assim, pôr diante de si num sentido decisivo (6). Imagem do mundo, compreendida essencialmente, não quer, por isso, dizer uma imagem que se faz do mundo, mas o mundo concebido como imagem. O ente na totalidade é agora tomado de tal modo que apenas e só é algo que é, na medida em que é posto pelo homem representador-elaborador. Onde se chega à imagem do mundo, cum-
[83] pre-se uma decisão essencial sobre o ente na totalidade.

---

[5] N.T. O original alemão diz: *wir sind über etwas im Bilde*. Literalmente: estamos, acerca de algo, na imagem.

O ser do ente é procurado e encontrado no estar-representado [*Vorgestelltheit*] do ente.

Contudo, onde quer que o ente *não* seja interpretado neste sentido, o mundo também não poderá surgir na imagem, não poderá haver nenhuma imagem do mundo. Que o ente se torne algo que é no estar-representado, torna a era na qual lá se chega numa nova era em relação à precedente. As expressões "imagem do mundo da modernidade" e "imagem do mundo moderna" dizem duas vezes o mesmo e insinuam algo que nunca antes podia haver, isto é, uma imagem do mundo medieval e antiga. O que distingue a essência da modernidade não é que se transite de uma precedente imagem do mundo medieval para uma imagem do mundo moderna, mas sim que o mundo se torne, em geral, imagem. Para a Idade Média, pelo contrário, o ente é o *ens creatum*, o que é criado pelo Deus criador pessoal enquanto causa suprema. Ser ente quer aqui dizer pertencer a um grau em cada caso determinado da ordem do que é criado e assim, enquanto causado, corresponder à causa da criação (*analogia entis*) (7). Mas o ser do ente nunca consiste aqui em ele, enquanto objectivo, ser trazido para diante dos homens, em ser colocado no seu âmbito de conhecimento e à sua disposição, e em só assim ser algo que é.

A interpretação moderna do ente está ainda mais longe do mundo grego. Uma das mais antigas sentenças do pensar grego sobre o ser do ente diz: Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. Esta frase de Parménides quer dizer: ao ser pertence, porque é por ele exigido e determinado, o percepcionar o ente. O ente é o que desabrocha e o que se abre, aquilo que, enquanto o que-está-presente, surge ao homem como o que-está-presente, isto é, surge àquele que se abre a si mesmo ao que-está-presente, na medida em que o percepciona. O ente não se torna algo que é só por o homem o ver, nem sequer no sentido de um representar

do tipo da percepção [*Perception*] subjectiva. Antes é o homem o que é contemplado pelo ente, o que é reunido pelo que se abre ao que, nele, vem-à-presença. Ser contemplado pelo ente[a], estar envolvido e retido no seu aberto e, assim, ser suportado por ele, estar enredado nas suas oposições e marcado pela sua discrepância: tal é a essência do
[84] homem, no grande tempo grego. Daí que este homem, para cumprir a sua essência, tenha de reunir (λέγειν) e salvar (σώζειν), apanhar e guardar aquilo que se abre no seu estar-aberto, e permanecer exposto (ἀληθεύειν) a toda esta confusão que se desintegra. O homem grego *é* enquanto aquele que percepciona o ente; daí que, no mundo grego, o mundo não se possa tornar imagem. Muito pelo contrário, que para Platão a entidade [*Seiendheit*] do ente se determine como εἶδος (aspecto, visão), tal é o pressuposto muito anterior, que vigora mediata e encobertamente desde há muito, para que o mundo se tenha de tornar imagem (8).

Diferenciando-se do percepcionar grego, o representar moderno, cujo significado é expresso aproximadamente pela palavra *repraesentatio*, quer dizer algo muito diferente. Re-presentar significa aqui trazer para diante de si o que-está-perante enquanto algo contraposto, remetê-lo a si, ao que representa, e, nesta referência, empurrá-lo para si como o âmbito paradigmático. Onde tal acontece, é o homem que, sobre o ente, se põe como imagem. Mas na medida em que o homem, deste modo, se põe como imagem, ele põe-se a si mesmo em cena, isto é, no círculo aberto do que é universal e publicamente representado. Com isso, o homem põe-se a si mesmo como a cena, na qual o ente doravante se tem de re-presentar, presentificar [*präsentieren*],

---

[a] 1.ª edição, de 1950: ser tocado pelo ser enquanto vir-à-presença, enquanto εἶδος.

isto é, ser imagem. O homem torna-se no que representifica [*Repräsentant*] o ente, no sentido do que é objectivo.

Mas o que é novo neste processo não está de modo nenhum em que agora a posição [*Stellung*] do homem no meio do ente seja apenas diferente da do homem medieval e antigo. O decisivo é que o homem ocupa esta posição expressamente como a posição constituída por ele mesmo, mantém-na voluntariamente como a posição ocupada por ele e assegura-a como o solo de um possível desenrolar-se da humanidade. Só agora pode haver algo como uma posição do homem. O homem põe, com base em si mesmo, o modo como ele se tem de pôr em relação ao ente, enquanto algo objectivo. Começa aquele modo de ser homem que ocupa o âmbito das faculdades humanas como espaço de medida e de consumação da dominação do ente na totalidade. A era, que se determina a partir deste [85] acontecimento, não é nova apenas numa consideração retrospectiva relativamente ao já passado, mas é ela que se coloca a si mesma propriamente como nova. Ser novo faz parte do mundo que se tornou imagem.

Se, deste modo, o carácter de imagem do mundo é esclarecido como o estar-representado do ente, então, para captar completamente a essência moderna do estar-representado, temos de extrair, a partir da palavra e do conceito deteriorados "representar", a força da denominação originária: o pôr diante de si e para si. É através disto que o ente vem parar em objecto, e só assim recebe o selo do ser. Que o mundo se torne imagem e que o homem, dentro do ente, se torne *subjectum*, é um e o mesmo processo (9).

Só porque e só na medida em que o homem, em geral e essencialmente, se tornou sujeito é que para ele, a seguir, se tem de chegar à questão explícita de saber se o homem – quer como o eu limitado à sua ocasionalidade e entregue ao seu arbítrio, quer como o nós da sociedade, seja como singular ou como comunidade, seja como per-

sonalidade na comunidade ou como simples membro do grupo na corporação, seja como Estado e nação e como povo ou como a humanidade universal do homem moderno – quer ser e tem de ser o sujeito que ele, *enquanto* essência moderna, *já é*. Só onde o homem já é essencialmente sujeito é que existe a possibilidade de derrapar para a anti-essência [*Unwesen*] do subjectivismo, no sentido do individualismo. Mas também só onde o homem *permanece* sujeito é que o combate explícito contra o individualismo e pela comunidade tem um sentido como o campo de tiro de todo o desempenho e de todo o proveito.

O entrelaçamento, decisivo para a essência da modernidade, dos dois processos – que o mundo se torna imagem e o homem se torna sujeito – lança, ao mesmo tempo, uma luz sobre o processo fundamental, à primeira vista quase contraditório, da história moderna. Quanto mais abrangente e inexoravelmente o mundo estiver à disposição como conquistado, quanto mais objectivamente aparecer o objecto, tanto mais subjectivamente, isto é, tanto mais manifestamente se erguerá o *subjectum*, tanto mais
[86] irresistivelmente a consideração do mundo e a doutrina do mundo se transformará numa doutrina acerca do homem, em antropologia. Não é de admirar que só onde o mundo se torna imagem surja o humanismo. Mas se não era possível, no grande tempo do mundo grego, qualquer coisa como uma imagem do mundo, então também não podia vigorar um humanismo. Daí que o humanismo, num sentido historiográfico mais estreito, não seja outra coisa que uma antropologia moral-estética. Este nome não designa aqui uma qualquer investigação científico-natural do homem. Também não designa a doutrina, estabelecida dentro da teologia cristã, do homem criado, caído e salvo. O que assinala é aquela interpretação filosófica do homem que explica e avalia, a partir do homem e para o homem, o ente na totalidade (10).

O cada vez mais exclusivo enraizamento da interpretação do mundo na antropologia, que surge desde o final do século XVIII, encontra a sua expressão em a atitude fundamental do homem em relação ao ente na totalidade se determinar como mundividência. É desde esse tempo que esta palavra entra no vocabulário corrente. Logo que o mundo se torna imagem, a posição do homem concebe-se como mundividência. É certo que a palavra mundividência sugere o equívoco de como se aí se tratasse apenas de um contemplar passivo do mundo. Daí que se tenha acentuado com razão, já no século XIX, que mundividência significa também, e até antes de mais, intuição da vida. Que mesmo assim a palavra mundividência se afirme como nome para a posição do homem no meio do ente, tal fornece a prova de quão decisivamente o mundo se tornou imagem, assim que o homem trouxe a sua vida, enquanto *subjectum*, para a primazia de centro de referência. Tal significa que o ente só vale como algo que é, enquanto e na medida em que está envolvido e remetido para esta vida, ou seja, na medida em que é vivenciado [*er-lebt*] e se torna vivência [*Erlebnis*]. Por mais inadequado ao mundo grego que o humanismo tivesse de ter sido, tanto mais impossível teria sido uma mundividência medieval e seria contraditória uma mundividência católica. Por mais necessária e legitimamente que, para o homem moderno, tudo se tenha de converter em vivência, tanto mais acelerado será o seu passo para a confi- [87]
guração da sua essência, e tanto mais certo será que os gregos, durante os festejos olímpicos, jamais tiveram vivências.

O processo fundamental da modernidade é a conquista do mundo como imagem. A palavra imagem significa agora o delineamento [*das Gebild*] do elaborar que representa. Neste, o homem combate pela posição na qual pode ser aquele ente que dá a medida e estende a bitola a todo o ente. É porque esta posição se assegura, articula e enuncia como mundividência que a relação moderna ao

ente, no seu desdobramento decisivo, se torna uma confrontação de mundividências, e isso não de quaisquer mundividências, mas só daquelas que já ocuparam as posições fundamentais mais extremas do homem com o estar-decidido último. Para este combate das mundividências, e de acordo com o sentido deste combate, o homem põe em jogo a violência ilimitada do cálculo, da planificação e do cultivo selectivo [*Züchtung*] de todas as coisas. A ciência enquanto investigação é uma forma indispensável deste instalar-se no mundo, uma das vias nas quais a modernidade corre para o preenchimento da sua essência com uma velocidade desconhecida dos participantes. É só com este combate das mundividências que a modernidade entra na parte decisiva, e provavelmente mais duradoura, da sua história (11).

Um sinal deste processo é que, por todo o lado, nas mais variadas figuras e roupagens, o gigantesco se manifesta. Nisto, o que é gigante anuncia-se, ao mesmo tempo, na direcção do que é cada vez mais pequeno. Pensemos nos números da física atómica. O que é gigante salienta-se numa forma que, aparentemente, o faz precisamente desaparecer: na aniquilação das grandes distâncias através do avião, num qualquer re-presentar, através da rádio, de mundos estranhos e distanciados na sua quotidianeidade, a ser produzido através de um simples gesto. Mas pensa-se de um modo demasiado superficial, quando se julga que o que é gigante é só o vazio, que se estende infinitamente, do que é apenas quantitativo. Pensa-se de um modo demasiado curto, quando se acha que o que é gigante, na figura do persistentemente ainda-nunca-sido, surge apenas da
[88] procura cega do exagero e do excesso. Não se pensa de modo algum, quando se crê ter caracterizado este aparecimento do gigantesco com o chavão americanismo (12).

O que é gigante é, antes, aquilo através do qual o que é quantitativo se torna numa qualidade que lhe é própria

e, assim, num tipo peculiar de grandeza. Cada era histórica não é apenas de uma grandeza diferente em relação a outra; ela tem também sempre o seu conceito próprio de grandeza. Mas, logo que o gigantesco da planificação e do cálculo, da instituição e da garantia, muda do que é quantitativo para uma qualidade que lhe é própria, o que é gigante e o que está, aparentemente sempre e completamente, para ser calculado torna-se, através disso, no incalculável. Tal permanece a sombra invisível que está lançada por todas as coisas, quando o homem se tornou *subjectum* e o mundo se tornou imagem (13).

Através desta sombra, o mundo moderno põe-se a si mesmo num espaço retirado da representação, e concede assim àquele incalculável a determinação que lhe é própria e a peculiaridade histórica. Mas esta sombra aponta para uma outra coisa, cujo saber nos é recusado, a nós, os hodiernos (14). Contudo, o homem nem sequer poderá experimentar e pensar este recusado enquanto vaguear em torno da simples negação da era. Misturada de humildade e de arrogância, a fuga para a tradição nada consegue, tomada por si mesma, a não ser o fechar de olhos e a cegueira diante do instante histórico.

Só no perguntar e configurar criadores, a partir da força da meditação genuína, é que o homem saberá, isto é, guardará na sua verdade, aquele incalculável. Essa meditação desloca o homem vindouro para aquele Entre no qual ele pertence ao ser e, no entanto, permanece um estranho no ente (15). Hölderlin sabia disso. O seu poema que é intitulado *An die Deutschen* termina assim:

Bem estreitamente limitado é o nosso tempo de vida,
O número dos nossos anos vêmo-lo e contamo-lo,
Mas os anos dos povos [89]
Viu-os algum olho mortal?

Se a alma, sobre o tempo que lhe é próprio,
Suspirante também se levanta, tu demoras-te então enlutado,
Na fria costa,
Junto aos teus, e nunca os conheces

Aditamentos

(1) Tal meditação não é nem necessária para todos, nem é para ser cumprida, ou mesmo só suportada, por cada um. Pelo contrário: a ausência de meditação pertence, em larga medida, aos diferentes graus do levar a cabo e do empreender. No entanto, o perguntar da meditação nunca cai na ausência de fundamento e de pergunta, porque pergunta previamente pelo ser. Este permanece para ela aquilo que é mais questionável. Nele, o meditar encontra a mais extrema resistência, que o exorta a ser sério com o ente que é trazido à luz do seu ser. A meditação sobre a essência da modernidade coloca o pensar e decidir no círculo de efeitos das autênticas forças essenciais desta era. Estas actuam como actuam, imperturbáveis por qualquer valorização quotidiana. Diante delas, há apenas o estar preparado para o encargo, ou o subterfúgio no que é carente de história. No entanto, não é aqui suficiente, por exemplo, afirmar a técnica, ou – a partir de uma atitude incomparavelmente mais essencial – colocar como absoluta a "mobilização total"[6], quando se reconhecer estar perante ela. É preciso, primeiro que tudo e constantemente, conceber a essência da era a partir da verdade do ser que nela vigora, porque só assim é experimentado, ao mesmo tempo, aquilo que é

[6] N.T. A expressão entre aspas, traduzida por *mobilização total*, é *totale Mobilmachung*, título do ensaio publicado por Ernst Jünger em 1930, onde se meditava acerca da técnica como mobilização, como abertura do mundo a uma manipulação total e sem barreiras.

mais questionável, que, a partir do fundamento, leva e vincula um criar, para além do que já temos perante, ao que é vindouro, e deixa surgir a transformação do homem numa necessidade que brota do próprio ser[a]. Nenhuma era se deixa eliminar pelo decreto autoritário da negação. Esta apenas lança para fora da corrida aquele que nega. Mas, para futuramente a suportar na sua essência, a modernidade requer, em virtude da sua essência, que a meditação tenha uma originariedade e um alcance em função dos quais nós, hoje, talvez preparemos alguma coisa, mas que nunca [90]
podemos já dominar.

(2) A palavra empresa não é aqui mencionada num sentido depreciativo. Mas porque a investigação, em essência, é empresa, a sempre possível actividade empresarial da mera empresa desperta, ao mesmo tempo, o aspecto da mais elevada efectividade, atrás da qual se cumpre o esvaziamento do trabalho de investigação. A empresa torna-se mera empresa quando, no procedimento, já não se mantém aberta a partir do constantemente novo cumprimento do projecto, mas o deixa apenas atrás de si como dado e nem sequer o confirma, antes persegue unicamente os resultados, que se acumulam, e o seu cálculo. A mera empresa tem sempre de ser combatida, precisamente porque a investigação, em essência, é empresa. Se se procurar aquilo que na ciência é científico apenas na calma erudição, então certamente parece como se a recusa da empresa significasse também a negação do essencial carácter de empresa da investigação. No entanto, quanto mais puramente a investigação se torna empresa e, assim, alcança os seus desempenhos, tanto mais constantemente cresce nela o perigo do frenesim empresarial. Finalmente, surge um estado em que

---

[a] 1.ª edição, de 1950: uso.

a diferenciação entre empresa e empreendimento não apenas se torna irreconhecível, mas também irreal. É precisamente este estado de balanço da essência e da anti-essência, na média do que é óbvio, que capacita para perdurar a investigação enquanto figura da ciência e, assim, em geral, a modernidade. Mas de onde toma a investigação o seu contrapeso contra a mera empresa dentro do seu empreendimento[7]?

(3) A crescente importância da actividade editorial não tem o seu fundamento meramente em os editores (por exemplo, através do negócio livreiro) terem melhor ouvido para as carências do público, ou em dominarem melhor o negócio que os autores. O trabalho que lhes é próprio tem antes a forma de um avançar que planeia e se instala na
[91] perspectiva de como, através da produção encomendada e completa de livros e de escritos, o mundo tem de ser trazido à imagem do público e tem de ser nele fixado. O predomínio das antologias, das séries de livros, das colecções temáticas e das edições de bolso é já a consequência deste trabalho editorial que, por seu lado, se encontra com os propósitos dos investigadores, pois estes não apenas são conhecidos e tomados em conta mais fácil e rapidamente numa série e numa colecção, mas também alcançam, uma vez que constituem uma frente mais ampla, mais fácil e rapidamente o impacto desejado.

(4) A posição metafísica fundamental de Descartes é suportada historicamente pela metafísica platónico-aristotélica, e movimenta-se, apesar do novo começo, na mesma pergunta: o que é o ente? Que esta pergunta, na sua formulação, não surja nas *Meditationes* de Descartes, prova ape-

---

[7] N.T. Os termos *empresa* e *empreendimento* traduzem, nesta frase, a mesma palavra alemã (*Betrieb*), a qual tem estas duas acepções.

nas quão essencialmente a alterada resposta a ela determina já a posição fundamental. A interpretação do ente e da verdade por Descartes é que cria o pressuposto para a possibilidade de uma teoria ou metafísica do conhecimento. Só Descartes coloca o realismo na situação de provar a realidade do mundo exterior e de salvar o ente em si.

As variantes essenciais da posição fundamental de Descartes, que foram alcançadas no pensar alemão desde Leibniz, não superam, de modo nenhum, esta posição fundamental. Só elas é que desenrolam o seu alcance metafísico e criam os pressupostos do século XIX, que é ainda o mais obscuro de todos os séculos da modernidade até hoje. Consolidam mediatamente a posição fundamental de Descartes, numa forma através da qual elas próprias são quase irreconhecíveis, mas nem por isso menos reais. Pelo contrário, a mera escolástica cartesiana e o seu racionalismo perderam qualquer força para uma ulterior configuração da modernidade. Com Descartes, começa a consumação da metafísica ocidental. Mas é porque uma tal consumação só volta a ser possível como metafísica que o pensar moderno tem a sua grandeza própria.

Descartes cria, com a interpretação do homem como *subjectum*, o pressuposto metafísico para a antropologia futura, seja de que tipo e direcção for. No despontar das [92]
antropologias, Descartes celebra o seu maior triunfo. Através da antropologia, é introduzida a passagem da metafísica para o processo do mero terminar e abandonar de toda a filosofia. Que Dilthey tenha negado a metafísica, que no fundo já não concebesse a sua pergunta e se visse desamparado perante a lógica metafísica, é a consequência íntima da sua posição fundamental antropológica. A sua "filosofia da filosofia" é a forma elegante de uma supressão antropológica, e não ultrapassagem da filosofia. Daí também que qualquer antropologia – na qual a filosofia até agora é utilizada de qualquer maneira, embora considerada supérflua

enquanto filosofia – tenha a vantagem de ver claramente aquilo que com a afirmação da antropologia é exigido. É por causa disso que a situação espiritual experimenta uma clarificação, enquanto as dolorosas produções de tão paradoxais produtos, tais como são as filosofias nacional-socialistas, arranjam apenas confusão. Embora a mundividência precise e utilize a erudição filosófica, não precisa de filosofia nenhuma, porque, enquanto mundividência, assumiu uma interpretação e configuração do ente, que lhe é própria. Contudo, há uma coisa que também a antropologia não consegue. Não consegue ultrapassar Descartes nem sequer apenas erguer-se contra ele; pois como poderá alguma vez a consequência ir contra o fundamento no qual assenta?

Descartes só é ultrapassável através da ultrapassagem daquilo que ele próprio fundou, através da ultrapassagem da metafísica moderna, isto é, ao mesmo tempo, da metafísica ocidental. Mas ultrapassagem significa aqui um perguntar originário da pergunta pelo sentido, isto é, pelo âmbito do projecto e, assim, pela verdade do ser, pergunta essa que, ao mesmo tempo, se desvela como a pergunta pelo ser da verdade.

(5) O conceito de mundo, tal como é desenvolvido em *Ser e Tempo*, pode ser apenas compreendido a partir do horizonte da pergunta pelo "ser-aí" [*Da-sein*], pergunta essa que, por seu lado, permanece inserida na pergunta fundamental pelo sentido do ser (não do ente).

[93] (6) Da essência da imagem faz parte o estar em conjunto, o sistema. No entanto, não se quer dizer com isso a catalogação e a conjugação artificial e exterior do que é dado, mas a unidade da concatenação [*Gefüge*], que se desenrola a partir do projecto da objectividade do ente, no re-presentado enquanto tal. Na Idade Média é impossível

um sistema; pois então só é essencial a ordem das correspondências, nomeadamente a ordem do ente, no sentido do que é criado por Deus e do que é previsto como sua criação. O sistema é ainda mais estranho ao mundo grego, se bem que modernamente, mas indevidamente, se fale do sistema platónico e aristotélico. A empresa, na investigação, é uma determinada formação e instituição do sistémico, sendo que este, interactivamente, determina ao mesmo tempo a instituição. É onde o mundo se torna imagem que o sistema chega ao domínio, e isso não apenas no pensar. Mas onde o sistema é condutor, subsiste também sempre a possibilidade da degradação na exterioridade de um sistema apenas feito e montado por peças. Chega-se a isso quando falta a força originária do projecto. Ainda não se chegou a conceber a peculiaridade, em si diferente, da sistemática em Leibniz, Kant, Fichte, Hegel e Schelling. A sua grandeza assenta em ela não se desenrolar, como em Descartes, a partir do *subjectum* enquanto *ego* e *substantia finita*, mas ou, como em Leibniz, a partir da mónada ou, como em Kant, a partir da essência transcendental da razão finita enraizada na imaginação ou, como em Fichte, a partir do Eu infinito ou, como em Hegel, a partir do Espírito enquanto saber absoluto ou, como em Schelling, a partir da liberdade enquanto necessidade de cada ente que, enquanto tal, permanece determinado através da diferenciação de fundamento e existência.

Tão essencial como o sistema é, para a interpretação moderna do ente, a representação do valor. Só onde o ente se tornou objecto do re-presentar é que o ente perdeu, de certo modo, o ser. Esta perda é pressentida de modo bastante obscuro e inseguro, sendo, correlativamente, rapidamente substituída pelo atribuir ao objecto, e ao ente interpretado deste modo, de um valor, pelo medir, em geral, do [94]
ente segundo valores, e pelo tornar os próprios valores em meta de todo o fazer e de todo o empreender. Na medida

em que estes se concebem como cultura, os valores tornam-se valores culturais e estes, em geral, tornam-se expressão das mais elevadas metas do criar ao serviço da auto-garantia do homem como *subjectum*. Daí é apenas ainda um passo para tornar os próprios valores em objectos em si. O valor é a objectivação das metas que são precisas ao instalar-se que representa no mundo enquanto imagem. O valor parece expressar que, na posição de referência a ele, se empreende precisamente o que é mais valioso, e, no entanto, é precisamente o valor o mais impotente e gasto velamento da objectividade do ente, que se tornou trivial e sem profundidade. Ninguém morre por meros valores. Repare-se, para a elucidação do século XIX, na posição intermédia peculiar de Hermann Lotze, o qual, ao mesmo tempo, transformou as ideias de Platão em valores e empreendeu, sob o título de *Microcosmos*, um *Ensaio de uma Antropologia* (1856), que, embora ainda procedente do espírito do Idealismo Alemão, e alimentando-se da nobreza e simplicidade do seu modo de pensar, o abria, contudo, ao positivismo. É porque o pensar de Nietzsche permanece preso à representação valorativa que ele tem de enunciar o que lhe é essencial, em sentido retroactivo, como transmutação de todos os valores. Só quando se conseguir conceber o pensar de Nietzsche independentemente da representação valorativa é que chegaremos a um lugar a partir do qual a obra do último pensador da metafísica se torna numa tarefa do perguntar, e a inimizade de Nietzsche contra Wagner é concebível como a necessidade da nossa história.

(7) A correspondência, pensada como o traço fundamental do ser do ente, dá o modelo para possibilidades e para modos muito determinados de pôr a verdade deste ser em obra dentro do ente. A obra de arte da Idade Média e a sua ausência de imagem do mundo são inerentes uma à outra.

(8) Mas não ousou um sofista dizer, no tempo de Sócrates, que o homem é a medida de todas as coisas, tanto do ser das que são, como também do não-ser das que não [95]
são? Não soa esta frase de Protágoras como se falasse Descartes? E, como se isso não bastasse, não é concebido por Platão o ser do ente como o que é contemplado, como a ἰδέα? A referência ao ente enquanto tal não é para Aristóteles a θεωρία, o puro olhar? Só que aquela frase sofística de Protágoras não significa subjectivismo nenhum, porquanto só Descartes pode efectuar a inversão do pensar grego. Certamente que se cumpre, através do pensar de Platão e através do perguntar de Aristóteles, uma viragem decisiva da interpretação do ente e do homem, mas que permanece sempre ainda dentro da experiência fundamental grega do ente. Esta interpretação, precisamente enquanto combate contra a sofística e, por isso, na dependência dela, é tão decisiva que se converte no fim do mundo grego, fim esse que ajuda a preparar, de um modo mediato, a possibilidade da modernidade. Daí que o pensar platónico e aristotélico, mais tarde, não apenas na Idade Média, mas através do que foi a modernidade até agora, tenha podido valer como o pensar grego por excelência, e todo o pensar pré-platónico como apenas uma preparação para Platão. É porque se está de há muito habituado a ver o mundo grego através de uma interpretação humanista moderna que continua a estar-nos vedado reflectir sobre o ser que se abriu à antiguidade grega, deixando-lhe o que tem de próprio e de estranho. A frase de Protágoras diz: πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν (cf. Platão. *Teeteto*, 152 a).

"De todas as coisas (nomeadamente, das que o homem usa, daquelas de que precisa e, assim, das que tem constantemente em torno a si, χρήματα χρῆσθαι), o (respectivo) homem é a medida, das coisas presentes, a

medida de estarem presentes como estão presentes, mas daquelas às quais permanece vedado estarem presentes, de não estarem presentes". O ente cujo ser está para decisão é aqui compreendido como o que, neste âmbito, está presente a partir de si no círculo do homem. Mas quem é o homem? Platão, na mesma passagem, dá uma informação sobre isso, na medida em que faz dizer a Sócrates: Οὐκοῦν οὕτο πως λέγει, ὡς οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί. ἄνθρωπος δὲ σύ τε καὶ ἐγώ; "(Protágoras) não
[96] compreende isso, de algum modo, assim? Será que o que se me mostra, em cada caso, terá (também) um certo aspecto para mim, enquanto para ti, por sua vez, terá aquele com que a ti se te mostra? Mas tu és homem, tal como eu".

O homem é aqui, deste modo, quem é em cada caso (eu e tu e ele e ela). Não se identificará este ἐγώ com o *ego cogito* de Descartes? Nunca; pois é diferente tudo o que de essencial determina, com igual necessidade, ambas as posições fundamentais metafísicas em Protágoras e Descartes. O essencial de uma posição metafísica fundamental abrange:

1. O modo como o homem é homem, isto é, como é ele mesmo; o modo essencial da mesmidade, a qual de modo nenhum se identifica com a egoidade, mas se determina a partir da referência ao ser enquanto tal;
2. A interpretação da essência do ser do ente;
3. O projecto da essência da verdade;
4. O sentido de acordo com o qual o homem é, aqui e ali, medida.

Nenhum dos mencionados momentos da essência da posição metafísica fundamental se deixa conceber isolado dos outros. Cada um caracteriza sempre já a totalidade de uma posição metafísica fundamental. Porquê e em que medida precisamente estes quatro momentos, à partida, suportam e articulam uma posição metafísica fundamental

enquanto tal, isso já não se pode perguntar nem responder a partir da metafísica e através desta. Isso é já dito a partir da ultrapassagem da metafísica.

Para Protágoras, o ente permanece referido ao homem enquanto ἐγώ. Porém, de que tipo é esta referência ao eu? O ἐγώ demora-se no círculo do não-encoberto, enquanto algo que lhe está atribuído. Desta forma, ele percepciona tudo o que neste círculo está presente como sendo. O percepcionar do que está presente funda-se no demorar-se dentro do círculo do não-estar-encoberto. Através do demorar-se no que está presente, a pertença do eu ao que-está-presente *é*. Este pertencer ao que está presente e aberto delimita este contra o ausente. A partir deste limite, o homem recebe e guarda a medida para aquilo que-está- [97] -presente e ausente. Confinando-se ao que está, em cada caso, não-encoberto, dá-se ao homem a medida que limita o si mesmo respectivamente a isto ou àquilo. O homem não coloca a medida, à qual todo o ente, no seu ser, se tem de conformar, a partir de uma egoidade isolada. O homem da relação grega fundamental ao ente e ao seu não-estar-encoberto é μέτρον (medida), na medida em que assume o comedimento ao círculo do não-estar-encoberto, delimitado pela egoidade, e assim reconhece o estar-encoberto do ente e a impossibilidade de decidir sobre o seu vir-à-presença ou ausência, do mesmo modo que sobre o aspecto daquilo que se essencia[8]. Daí que Protágoras diga (Diels. *Fragmente der Vorsokratiker*; Protágoras B, 4): περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὔθ'ὡς εἰσίν, οὔθ' ὡς οὐκ εἰσίν, οὔθ'ὁποῖοί τινες ἰδέαν. "Não estou em

---

[8] N.T. *O que se essencia* traduz o particípio presente substantivado *das Wesende*. A palavra *Wesen* (essência) é por Heidegger entendida num sentido verbal, expressando o modo como o ser é no ente, ou seja, o tornar-se essência no e através do ente.

condições de saber algo (isto é, de modo grego: de receber algo "visualmente") sobre os deuses, nem que são, nem que não são, nem como são no seu aspecto (ἰδέα)".

πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἥ τ' ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου. "Muito é aquilo que impede percepcionar o ente como tal: tanto o não-estar-manifesto (o estar-encoberto) do ente como também a brevidade do curso da história do homem".

Não é de admirar de que Sócrates, em vista desta prudência[9] de Protágoras, diga dele (Platão. *Teeteto*, 152 b): εἰκὸς μέντοι σοφὸν ἄνδρα μὴ ληρεῖν. "É de presumir que ele (Protágoras), enquanto homem prudente, não fale à toa (na sua frase sobre o homem como μέτρον)".

A posição metafísica fundamental de Protágoras é apenas uma delimitação, isto é, ainda uma conservação da posição fundamental de Heraclito e Parménides. A sofística só é possível sobre o fundamento da σοφία, isto é, da interpretação grega do ser como vir-à-presença e da verdade como não-estar-encoberto, não-estar-encoberto esse que permanece ele mesmo uma determinação essencial do ser, pelo que o que-está-presente se determina a partir do não--estar-encoberto e o vir-à-presença a partir do que-não--está-encoberto como tal. Mas qual a distância que separa
[98] Descartes do início do pensar grego, quão diferente é a interpretação do homem que o representa como sujeito? É precisamente porque no conceito do *subjectum* ainda ressoa a essência grega do ser, o ὑποκεῖσθαι do ὑποκείμενον na forma do vir-à-presença (ou seja, do constantemente subjacente), tornado desconhecido e inquestionado, que se pode ver a partir dele a essência da mutação da posição metafísica fundamental.

---

9 N.T. O termo traduzido por *prudência* é *Besonnenheit*, a característica do homem que *medita*, que exerce uma *meditação* (*Besinnung*).

Uma coisa é a conservação do círculo em cada caso delimitado do não-estar-encoberto através do percepcionar do que-está-presente (o homem enquanto μέτρον). Outra coisa é o avançar para a área desobstruída da objectivação possível, através do calcular do representável, que é acessível a qualquer um e vinculativo para todos.

Qualquer subjectivismo é impossível na sofística grega porque aqui o homem nunca pode ser *subjectum*; não pode sê-lo porque o ser é aqui vir-à-presença, e a verdade é não-estar-encoberto.

No não-estar-encoberto, acontece apropriando-se a φαντασία, isto é, o vir a aparecer do que-está-presente enquanto tal para o homem, homem que está presente face àquilo que se manifesta. O homem, enquanto sujeito que representa, fantasia, isto é, movimenta-se na *imaginatio*, na medida em que o seu representar insere imageticamente o ente, enquanto objectivo, no mundo como imagem.

(9) Como é que se chega, de todo, a que o ente se interprete, de um modo acentuado, como *subjectum*, e a que, consequentemente, o subjectivo alcance um domínio? Pois até Descartes, e ainda dentro da sua metafísica, o ente é, na medida em que é um ente, um *sub-jectum* (ὑπο-κείμενον), algo subjacente por si mesmo, que, enquanto tal, está ao mesmo tempo na base das suas propriedades permanentes e dos seus estados que mudam. A primazia de um *sub-jectum* destacado, porque, numa perspectiva essencial, incondicionado (o que está na base enquanto fundamento), surge da reivindicação pelo homem de um *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* (de um fundamento inabalável da verdade no sentido da certeza, fundamento esse que repouse em si mesmo). Porquê e como é que esta reivindicação chega à sua decisiva validade? A reivindicação surge daquela libertação do homem na qual ele se liberta [99]
da vinculação à verdade da revelação cristã e à doutrina da

Igreja, para uma legislação que se põe com base em si mesma e que é para si mesmo. Através desta libertação, é colocada de novo a essência da liberdade, isto é, o vínculo a algo que vincula. Mas porque, segundo esta liberdade, é o próprio homem que se liberta que coloca aquilo que vincula, este pode doravante ser determinado de diferentes modos. Aquilo que vincula pode ser a razão humana e a sua lei, ou o ente instituído e ordenado objectivamente a partir de tal razão, ou aquele caos que ainda não foi ordenado e que só pela objectivação pode ser domado, exigindo a dominação [*Bewältigung*] numa era.

No entanto, esta libertação liberta-se sempre ainda, sem o saber, do vínculo à verdade da revelação, com base na qual o homem tem a certeza e a garantia da salvação da sua alma. A libertação *da* certeza da salvação, de acordo com a revelação, teria, por isso, de ser em si uma libertação *para* uma certeza, na qual o homem garantisse o verdadeiro enquanto aquilo que fosse sabido pelo seu próprio saber. Tal apenas seria possível, se o homem, que se libertava, garantisse a certeza do que se pode saber. No entanto, tal só poderia acontecer na medida em que o homem decidisse, a partir de si e para si, aquilo que deve ser sabido por ele, e o que deve significar saber e garantia do que se sabe, isto é, o que deve significar certeza. A tarefa metafísica de Descartes foi a de criar o fundamento metafísico para a libertação do homem, libertação para a liberdade enquanto auto-determinação certa de si mesma. Contudo, este fundamento não apenas tinha ele mesmo de ser um fundamento certo, mas, porque estava impedida qualquer medida a partir de outras áreas, tinha ao mesmo tempo de ser de tal modo que fosse colocada por ele a essência da liberdade reclamada como auto-certeza. No entanto, tudo aquilo que é certo a partir de si mesmo tem de assegurar conjuntamente como certo, ao mesmo tempo, aquele ente para o qual tal saber deve ser certo e através do qual deve

ser assegurado tudo o que se pode saber. O *fundamentum*, o fundamento desta liberdade, que lhe está na base, o *subjectum* tem de ser algo certo que baste às exigências essenciais mencionadas. Torna-se necessário um *subjectum* destacado relativamente a todas estas perspectivas. O que é este algo [100] certo que forma o fundamento e dá o fundamento? O *ego cogito* (*ergo*) *sum*. O que é certo é uma proposição que enuncia que ao mesmo tempo (ao mesmo tempo e com igual duração) com o pensar do homem ele próprio está indubitavelmente co-presente, isto é: está dado conjuntamente a si mesmo. Pensar é re-presentar, referência representadora ao que é representado (*idea* enquanto *perceptio*).

Representar quer aqui dizer pôr diante de si algo a partir de si, e assegurar aquilo que é posto enquanto tal. Este assegurar tem de ser um calcular, porque só a calculabilidade garante, à partida e constantemente, estar certo do que se está para representar. O representar já não é o percepcionar do que-está-presente, a cujo não-estar-encoberto pertence o próprio percepcionar, e isto como um tipo próprio de vir-à-presença que se dirige ao que-está-presente não-encoberto. O representar já não é o pôr-se-a-descoberto para..., mas o agarrar e conceber de... Não é o que--está-presente que vigora, mas o ataque que domina. O representar é agora, de acordo com a nova liberdade, um avançar, a partir de si, para a área ainda por assegurar do que está seguro. O ente já não é o que-está-presente, mas só o que está posto em frente no representar, o que é ob-jectivo [*Gegen-ständige*]. Re-presentar é ob-jectivação que avança, que doma. O representar empurra tudo para dentro da unidade do que é assim objectivo. O representar é *coagitatio*.

Qualquer relação a algo, o querer, o tomar uma posição, o sentir é, desde logo, representador, é *cogitans*, o que se traduz por "pensante". Daí que Descartes possa cobrir todos os modos da *voluntas* e do *affectus*, todas as *actiones* e *passiones*, com o nome, à partida estranho, de *cogitatio*. No

ego cogito sum, o *cogitare* é compreendido neste sentido essencial e novo. O *subjectum*, a certeza fundamental, é o ser representado conjuntamente — sempre assegurado — do homem representador com o ente humano ou não humano representado, isto é, com o que é objectivo. A certeza fundamental é o sempre indubitavelmente representável e representado *me cogitare = me esse*. Esta é a equação fundamental de todo o calcular de um representar que se assegura a si mesmo. Nesta certeza fundamental, o homem está seguro de que ele está assegurado, enquanto re-presentador
[101] de todo o re-presentar e, assim, enquanto âmbito de todo o estar-representado, enquanto âmbito de qualquer certeza e verdade, isto é, está seguro de que ele *é*. É só porque o homem é assim necessariamente co-representado, na certeza fundamental (no *fundamentum absolutum inconcussum* do *me cogitare = me esse*), é só porque o homem, que se liberta para si mesmo, pertence necessariamente ao *subjectum* desta liberdade, é só por isso que o homem pode, e que este mesmo homem tem de se tornar no ente destacado, num *subjectum* que, na perspectiva do primeiro ente verdadeiro (isto é, certo), tem a primazia entre todos os *subjecta*. Que na equação fundamental da certeza e, então, no *subjectum* autêntico seja mencionado o *ego*, não quer dizer que o homem seja agora determinado de um modo egóico e egoísta. Tal diz apenas isto: ser sujeito torna-se agora a distinção do homem enquanto ser pensante-representador. O eu do homem é posto ao serviço deste *subjectum*. A certeza que está na base deste é, enquanto tal, certamente subjectiva, isto é, vigorante na essência do *subjectum*, mas não egoísta. A certeza é vinculativa para cada eu enquanto tal, isto é, enquanto *subjectum*. Do mesmo modo, tudo aquilo que quer ser comprovado como sendo seguro e, deste modo, como algo que é através da objectivação representadora, é vinculativo para qualquer um. Contudo, a esta objectivação, que, ao mesmo tempo, permanece a decisão

sobre aquilo que deve poder valer como objecto, nada se pode furtar. À essência da subjectividade do *subjectum*, e do homem enquanto sujeito, pertence a desobstrução incondicional do âmbito da objectivação possível, e do direito para a decisão sobre esta.

Esclareceu-se também agora em que sentido o homem, enquanto sujeito, quer ser e tem de ser medida e centro do ente, isto é, agora, medida e centro dos objectos[10]. O homem já não é agora μέτρον no sentido do comedimento do percepcionar ao respectivo círculo do não-estar-encoberto do que-está-presente, face ao qual cada homem está sempre presente. Enquanto *subjectum*, o homem é a *co-agitatio* do *ego*. O homem funda-se a si mesmo como medida para todas as escalas com as quais se mede (se calcula) aquilo que pode valer como certo, isto é, [102] como verdadeiro, como algo que é. A liberdade é nova enquanto liberdade do *subjectum*. Nas *Meditationes de prima philosophia*, a libertação do homem para a nova liberdade é trazida ao seu fundamento, ao *subjectum*. A libertação do homem moderno não só não começa com o *ego cogito ergo sum*, nem a metafísica de Descartes é apenas a metafísica posteriormente fornecida para esta liberdade, que, portanto, seria apenas um anexo exterior, no sentido de uma ideologia. Na *co-agitatio*, o representar reúne tudo o que é objectivo no conjunto do estar-representado. O *ego* do *cogiatare* encontra agora a sua essência em estar junto do estar-representado, em assegurar-se dele na *con-scientia*. Esta é a reunião representadora daquilo que é objectivo com o homem representador, no círculo do estar-representado guardado por ele. Tudo o que-está-presente recebe a partir

---

[10] N.T. No original alemão, Heidegger repete duas palavras, *Objekte* e *Gegenstände*, a primeira de origem latina (*Ob-jekt*, o que está lançado diante de nós) e a segunda de origem germânica (*Gegen-stand*, o que está contra nós) que só podem ser traduzidas por *objectos*.

deste estar-representado o sentido e o tipo do seu estar--em-presença, nomeadamente o da presença [*Praesenz*] na *repraesentatio*. A *con-scientia* do *ego*, enquanto *subjectum* da *coagitatio*, determina o ser do ente enquanto subjectividade do *subjectum* assim destacado.

As *Meditationes de prima philosophia* fornecem o modelo para a ontologia do *subjectum* a partir da visão da subjectividade determinada enquanto *conscientia*. O homem tornou-se o *subjectum*. Daí que ele possa determinar e preencher a essência da subjectividade, sempre de acordo com o modo como ele se concebe e quer a si mesmo. O homem enquanto ser racional do tempo do iluminismo não é menos sujeito que o homem que se concebe como nação, que se quer como povo, que se cultiva selectivamente como raça e, finalmente, que se autoriza como senhor do globo terrestre. Em todas estas posições fundamentais da subjectividade é então também possível um tipo diferente da egoidade e do egoísmo, porque o homem permanece determinado constantemente como eu e tu, como nós e vós. O egoísmo subjectivo, no qual, na maioria das vezes sem o saber, o eu é determinado de antemão como sujeito, pode ser derrubado através do alinhamento do egóico ao nós. Através disso, a subjectividade só ganha em poder. No imperialismo planetário do homem organizado tecnicamente, o subjectivismo do homem atinge o seu mais elevado cume, a partir do qual ele se estabelecerá
[103] na planície da homogeneidade organizada, e aí se instalará. Esta homogeneidade torna-se o mais seguro instrumento do domínio completo, isto é, do domínio técnico sobre a Terra. A liberdade moderna da subjectividade é completamente absorvida na objectividade que lhe é adequada. O homem não pode abandonar por si próprio este destino [*Geschick*] da sua essência moderna, nem quebrá-lo por uma sentença soberana [*Machtspruch*]. Mas o homem pode pensar, pensando antecipadamente, que o ser-sujeito da

humanidade nem jamais foi a única possibilidade da essência inicial do homem histórico, nem alguma vez o será. Uma sombra de nuvem fugaz sobre uma terra encoberta, tal é o obscurecimento que aquela verdade, enquanto certeza da subjectividade, preparada pela certeza de salvação do cristianismo, estende sobre um acontecimento de apropriação [*Ereignis*] cuja experiência lhe permanece recusada.

(10) Antropologia é aquela interpretação do homem que, no fundo, já sabe o que é o homem e, por isso, nunca pode perguntar quem ele é. Pois, com esta pergunta, ela ter-se-ia de reconhecer a si mesma como abalada e superada. Como deve isto ser exigido à antropologia, quando ela apenas e propriamente tem de realizar a garantia suplementar da auto-segurança do sujeito?

(11) Pois agora realiza-se a fusão da essência moderna, que se consuma, com o óbvio. Só quando isto estiver assegurado através da mundividência é que cresce o solo que possa nutrir uma questionabilidade originária do ser, a qual abra o espaço de jogo da decisão sobre se o ser mais uma vez será capaz de um deus, sobre se a essência da verdade do ser reivindica mais inicialmente a essência do homem. Só onde a consumação da modernidade alcançar a grosseria da sua grandeza própria é que a história vindoura é preparada.

(12) O americanismo é algo europeu. É a variante bastarda e ainda incompreendida do gigantesco, ainda sem amarras, e que ainda não surge da essência metafísica, completa e reunida, da modernidade. A interpretação ameri- [104]
cana do americanismo através do pragmatismo permanece ainda fora do âmbito metafísico.

(13) O opinar quotidiano vê na sombra apenas o faltar da luz, se não mesmo a sua negação. Mas, na verdade, a

sombra é o testemunho patente, mas contudo impenetrável, do luzir encoberto. Segundo este conceito da sombra, experimentamos o incalculável como aquilo que escapa à representação, mas que é patente no ente e indica o ser encoberto.

(14) Mas o que se passaria quando a própria recusa [*Verweigerung*] se tivesse de tornar a mais elevada e dura revelação do ser? Concebida a partir da metafísica (isto é, a partir da questão do ser, na figura: o que é o ente?), a essência encoberta do ser, a recusa, desvela-se, à partida, como o pura e simplesmente não-ente, como o nada. Mas o nada é, enquanto carácter de nada [*Nichthafte*] do ente, o mais agudo adversário daquilo que é meramente nulo. O nada nunca é nada, muito menos é algo no sentido de um objecto; é o ser mesmo a cuja verdade o homem é entregue quando se superou como sujeito, isto é, quando já não representa o ente como objecto.

(15) Este Entre aberto é o ser-o-aí [*Da-sein*], compreendida a palavra no sentido do âmbito exstático do desencobrimento e encobrimento do ser.

O conceito de experiência em Hegel[a]

Tradução
Helder Lourenço

[a] 1.ª edição, 1950: sem ser pronunciado, pensado a partir do acontecimento de apropriação.

"Ciência da E x p e r i ê n c i a da Consciência" reza [105]
o título que Hegel coloca no frontispício da obra aquando da publicação da Fenomenologia do Espírito no ano de 1807. A palavra experiência encontra-se no meio, em letras gordas, entre as duas outras palavras. "A experiência" designa o que "a fenomenologia" é. O que pensa Hegel, ao utilizar a palavra "experiência", realçando-a deste modo? A resposta é-nos dada pelo trecho com que a obra começa, depois do prefácio ao "Sistema da Ciência". Reza o seu texto na edição original:

"É uma representação natural que, na filosofia, antes de se ir à coisa mesma, nomeadamente ao conhecer efectivo daquilo que em verdade é, seja necessário pôr-se primeiro de acordo sobre o conhecer, considerando-o como o instrumento pelo qual se se apodera do absoluto, ou como o meio, através do qual se o avista. A preocupação parece legítima, em parte porque haverá diferentes tipos de conhecimento e, entre eles, um pretenderá ser mais hábil do que outro para o alcance desse fim último, neste sentido, por falsa escolha entre eles, em parte também porque, na medida em que o conhecer é uma faculdade de certo género e alcance, sem uma determinação mais precisa da sua natureza e do seu limite, são captadas nuvens do erro em vez do céu da verdade. Esta preocupação terá mesmo até de se transformar na convicção que o começar integral, o adquirir para a consciência pelo conhecer de aquilo que é em si, é contraditório no seu conceito e que entre o conhecer e o absoluto passa uma fronteira que completamente os separa. Pois, se o conhecer é o instrumento com

que se apodera da essência absoluta, assim se nota de imediato não que a aplicação de um instrumento a uma coisa não a larga como ela é para si, mas sim que nela procede a
[106] uma formação e transformação. Ou então o conhecer não é instrumento da nossa actividade, mas sim, de certo modo, um meio passivo, através do qual a luz da verdade chega até nós, não a obtendo, assim, tal como ela é em si, mas sim como por este meio e neste meio é. Em ambos os casos, utilizamos um meio que produz imediatamente o oposto do seu fim; ou, dito de outro modo, o absurdo, é servirmo-nos de um meio em geral. Mas parece, com efeito, que há que tentar remediar este mal-estar pelo conhecimento do modo de operar do *instrumento*, uma vez que torna possível decantar no resultado a parte que, na representação, a qual recebemos do absoluto por meio do instrumento, é própria do instrumento, e, assim, obter puramente o verdadeiro. Contudo, este melhoramento apenas nos iria, de facto, reconduzir ao ponto em que antes estávamos. Quando de uma coisa formada lhe retiramos o que o instrumento lá pôs, então a coisa – aqui, o absoluto – é para nós justamente o mesmo que antes deste esforço, assim tornado supérfluo. Se, por meio do instrumento, o absoluto apenas nos fosse posto mais próximo do nosso alcance em geral, sem nele alguma coisa alterar, como no caso da vara de visco para os pássaros, como se não fosse já em si e para si residindo em nós [*bei uns*], então esta astúcia seria, sem dúvida, motivo de escárnio; pois, neste caso, o conhecer seria uma astúcia, uma vez que, pelo seu múltiplo esforçar-se, mostra a intenção de fazer algo de muito diferente do que fazer surgir apenas a referência imediata e, assim, sem esforço. Ou, se a prova do conhecer, que representamos em nós como um *meio*, nos ensina a conhecer a lei da refracção do seu raio, não serve de nada, assim, decantá-la no resultado; pois, não é o refractar do raio, mas sim o próprio raio, pelo qual a verdade nos toca, que é o conhecer e,

decantado este, ser-nos-ia indicada apenas a pura direcção, ou um vazio.

Entretanto, quando a preocupação em cair no erro faz desconfiar da ciência, a qual, sem tais hesitações, mete mãos à obra e conhece efectivamente, não se percebe, porque é [107] que, inversamente, não se deverá desconfiar desta desconfiança e cuidar que este medo é já ele mesmo o próprio erro. De facto, pressupõe como verdade algo e até muita coisa – nisso assentando as suas hesitações e consequências – que deveria ser antes posto à prova, [para averiguar] se é verdade. Pressupõe, nomeadamente, *representações* do *conhecer* como um *instrumento* e um *meio* e também uma *distinção entre nós mesmos e este conhecer*; mas sobretudo isto, que o absoluto se encontra *de um lado* e *o conhecer do outro lado*, para si e separado do absoluto, que é então algo de real [*Reelles*], ou, por conseguinte, que o conhecer – o qual, na medida em que é fora do absoluto, é assim também fora da verdade – seja todavia veraz, uma suposição, pela qual, aquilo a que se chama medo do erro, se dá antes a conhecer como medo da verdade.[1]

Esta consequência resulta de que unicamente o absoluto é verdadeiro, ou unicamente o verdadeiro é absoluto. Pode ser refutada pela distinção entre um conhecer, o qual, embora não conheça o absoluto, como a ciência pretende, contudo é também verdadeiro, e o conhecer em geral, o qual, embora seja incapaz de apreender o mesmo absoluto, poderá ser capaz de outras verdades. Mas constatamos progressivamente que um tal palavreado desemboca numa obscura distinção entre um verdadeiro que é absoluto e

---

[1] N.T. A necessidade de pôr à prova [*prüfen*] a veracidade dos pressupostos, isto é, tratar de alcançar o significado real e verdadeiro das palavras, sublinha a distinção entre o pura e simplesmente verdadeiro [*wahr*] e o que diz a verdade ou veraz [*wahrhaft*], distinção que será respeitada sistematicamente na tradução.

um outro verdadeiro qualquer, e que o absoluto, o conhecer, etc., são palavras que pressupõem um significado, que primeiro há que tratar de alcançar.

Em vez de nos determos em tais representações e modos de falar inúteis do conhecer, como um instrumento para tomar posse do absoluto, ou como um *medium*, através do qual avistamos a verdade, etc. – relações em que acabam por desembocar todas estas representações, de um conhecer que é separado de um absoluto e de um absoluto que é separado de um conhecer, – em vez dos subterfúgios que a incapacidade da ciência gera a partir da pressuposição de tais relações, para se libertar simultaneamente do esforço da
[108] ciência e, ao mesmo tempo, se dar a aparência de um trabalho sério e empenhado, bem como em vez de se andar a esfalfar com respostas a tudo isto, podiam ser repudiadas peremptoriamente como representações casuais e arbitrárias e mesmo ser considerado uma fraude o uso que lhes está associado de palavras como o absoluto, o conhecer, e também o objectivo e o subjectivo, e inúmeras outras, cujo significado é pressuposto como sendo do conhecimento comum. Pois, o alegar, em parte que o seu significado é pressuposto como do conhecimento comum, em parte, também, que se tem o seu conceito, parece antes dever apenas evitar o mais importante, nomeadamente, apresentar este conceito. Em compensação, com maior legitimidade se podia evitar o incómodo de fazer caso destas representações e destes modos de falar em geral, pelos quais a ciência deve ela mesma ser rejeitada, pois constituem apenas uma aparição [*Erscheinung*] vazia do saber, a qual, de imediato se desvanece diante da ciência que entra em cena. Mas a ciência, na medida em que entra em cena, é ela mesma uma aparição, o seu entrar em cena ainda não é ela, realizada e exposta na sua verdade. Neste sentido, é indiferente representar-se que *ela* é a aparição, por entrar em cena *ao lado de outrem*, ou chamar o seu aparecer a esse outro saber

não verdadeiro. Porém, a ciência tem de libertar-se desta aparência [*Schein*] e só o poderá fazer na medida em que se vire contra ela. Pois, não pode rejeitar sem mais nem menos um saber que não é veraz, nem como uma maneira comum de ver as coisas, asseverando que é um outro conhecimento totalmente diferente e que aquele saber não significa nada para si, nem recorrendo à censura de um saber melhor em si mesmo. Através daquela *asseveração* [*Versicherung*], declarou o seu *ser* como sua força; mas o saber não verdadeiro recorre também a que *é*, e *assevera* que a ciência não é nada para ele; *um* asseverar rude é, porém, tão justamente válido como qualquer outro. Menos ainda pode recorrer à melhor censura, que está presente no conhecer [109] não veraz e é nele mesmo a referenciação dela; pois, por um lado, recorreria assim novamente a um ser, mas, por outro lado, a si, enquanto o modo em que é no conhecer não veraz, quer dizer, a um mau modo do seu ser, e muito mais à sua aparição do que enquanto este é em si e para si. É por esta razão que se torna necessário aqui proceder à apresentação[2] do saber que aparece.

Uma vez que esta apresentação apenas tem por objecto o saber que aparece, assim não parece que ela mesma seja a ciência livre, movendo-se na sua peculiar figura, mas pode, sim, ser tomada, deste ponto de vista, como o caminho da consciência natural que procura o saber verdadeiro, ou como o caminho da alma que percorre a série das suas configurações, como, se pela sua natureza, lhe fossem estações predeterminadas, apurando-se no espírito, na medida em que alcança, pela experiência integral de si mesma, o conhecimento daquilo que em si mesma é.

[2] N.T. *Darstellung*, "exposição apresentativa", doravante como "apresentação" por oposição à *Vorstellung*, "representação".

A consciência natural irá revelar-se apenas ser conceito do saber, ou saber não real. Mas na medida em que se considera imediatamente como saber real, assim assume para si este caminho um sentido negativo, e isso tem para ela o valor de uma perda de si mesma, o que é a realização do conceito; pois, por este caminho, perde a sua verdade. Pode, por isso, ser considerado o caminho da *dúvida*[3], ou, mais propriamente, o caminho do desespero; nele sucede, nomeadamente, não aquilo que geralmente se entende por duvidar, um agitar desta ou daquela hipotética verdade, resultando num respectivo voltar a dissipar-se da dúvida e num retorno àquela verdade, de modo a que no final a coisa volte a ser tomada como anteriormente. Ele é, sim, a intelecção consciente da não-verdade do saber que aparece, para o qual, o mais real é, porém, aquilo que em verdade é apenas o conceito não realizado. Por isso, este cepticismo que se consuma a si mesmo não é também aquele que o empenhado zelo pela verdade e pela ciência presume ter aprontado e armado para elas; nomeadamente, com o *propósito* de, na ciência, se não render à autoridade, ao pensamento de outros, mas sim de tudo examinar por si
[110] mesmo e de seguir apenas a sua própria convicção, ou, melhor ainda, de tudo produzir por si mesmo e de considerar como verdadeiro apenas o seu próprio acto. A série das suas configurações, que a consciência neste caminho percorre, é antes a história pormenorizada da *formação* da própria consciência para a ciência. Aquele propósito representa a formação, no modo simples de um propósito, como imediatamente feita e acontecida; este caminho, porém, é,

[3] N.T. Hegel aproveita aqui o parentesco etimológico entre *Zweifel*, dúvida, e *Verzweiflung*, desespero ou estar-em-dúvida, que é o estado de hesitação e inquietude em que fica quem, pondo em dúvida, permanece em dúvida e vive a dúvida. Sem essa experiência profunda de dúvida, não há salto para o autêntico saber.

em oposição a esta não-verdade, a efectiva execução. Seguir a sua própria convicção é, com efeito, mais do que render--se à autoridade; mas, invertendo o considerar por autoridade no considerar por sua própria convicção, o conteúdo do mesmo não foi necessariamente alterado, nem foi substituído o erro pela verdade. O permanecer no sistema do opinar e do preconceito, seja pela autoridade de outros ou pela própria convicção, distingue-se unicamente pela vaidade que reside no último modo. Em compensação, só [*erst*] o cepticismo, dirigido a toda a esfera da consciência que aparece, é que habilita o espírito a pôr-à-prova o que a verdade é, na medida em que cria as condições [*zustandebringt*] de estar-em-dúvida relativamente às chamadas representações, pensamentos e opiniões naturais – sendo indiferente chamá-los próprios ou alheios – com as quais a consciência, porque [*dadurch*] ainda [delas] cheia e afectada ao ir a uma comprovação *directa*, é, de facto, no entanto, incapaz de empreender o que pretende.

A *completude* das formas da consciência não real irá resultar por si mesma pela necessidade da progressão e da conexão. Para tornar isto compreensível, pode adiantar-se a observação em geral que a apresentação da consciência não veraz na sua não-verdade não é um movimento meramente *negativo*. Uma tal visão parcial é a que tem dela a consciência natural em geral; e um saber que torna esta parcialidade na sua essência é uma das figuras da consciência inacabada, a qual se precipita ela mesma no decurso do caminho e que se irá apresentar nele. Ela é, nomeadamente, o cepticismo, que no resultado vê sempre apenas o *puro nada* e abstrai de que este nada, de modo determinado, é o nada *daquilo do qual resulta*. Mas o nada é apenas, [111]
tomado como o nada daquilo de que provém, de facto, o verídico resultado; é, assim, ele mesmo algo *determinado* e tem um *conteúdo*. O cepticismo, que termina com a abstracção do nada ou do estar-vazio, não pode continuar a

progredir a partir deste, tendo sim de esperar que algo de novo se lhe possa apresentar, para o atirar para o mesmo abismo vazio. Contudo, na medida em que o resultado, como é em verdade, é compreendido como negação *determinada*, então assim se originou de imediato uma nova forma e foi feita a transição na negação, transição pela qual a progressão se dá por si mesma através da série completa das figuras.

Mas o fim está tão necessariamente inscrito no saber quanto a série da progressão; está onde o saber não precisa mais de ir para além de si mesmo, onde se encontra a si mesmo e o conceito corresponde ao objecto e o objecto ao conceito. Eis porque a progressão para este fim é também imparável e não pode ser encontrada satisfação em nenhuma estação anterior. O que está restringido a uma vida natural é incapaz de ir por si mesmo para além da sua existência [*Dasein*] imediata; mas é compelido por um outro a ir para além dele, e este ser-arrancado-para-fora é a sua morte. Porém, a consciência é para si mesma o seu *conceito* e, assim, é imediatamente o ir-para-além do limitado, e, uma vez que este limitado lhe é próprio, é o ir para além de si mesma; com o singular, é-lhe posto simultaneamente o além como se estivesse simplesmente *ao lado* do limitado, tal como no intuir espacial. A consciência sofre, portanto, por ela mesma, esta violência de dar cabo da satisfação limitada. Diante do sentimento desta violência, talvez o medo da verdade possa retrair-se e tentar conservar aquilo que ameaça perder-se. Porém, não consegue aquietar-se; a não ser que queira permanecer numa inércia irreflectida; o pensamento atrofia a falta de pensamento, e a sua inquietação perturba a inércia; ou que se consolide como sentimentalidade, a qual assevera tudo estar *bem*, à *sua maneira*; esta asseveração sofre, do mesmo modo, violên-
[112] cia da razão, para a qual, justamente por isso, alguma coisa não está bem por ser uma maneira. Ou o medo da verdade

gosta de se encobrir diante de si e de outros por detrás da aparência, como se justamente o próprio zelo fervoroso pela verdade lhe torne tão difícil, sim, impossível até, encontrar uma outra verdade que não a única da vaidade em ser sempre já mais sagaz do que qualquer pensamento que se tenha a partir de si mesmo ou de outros; esta vaidade, que sabe como fazer malograr toda a verdade e, assim, como retornar a si mesma e se deleita neste seu próprio entendimento, que sabe sempre como dissolver todos os pensamentos e, em vez de todos o conteúdos, apenas sabe como encontrar o árido eu, é uma satisfação que tem de ser deixada entregue a si mesma; pois foge do universal e apenas procura o ser-para-si-mesmo.

Do mesmo modo como isto foi provisoriamente dito sobre o modo e a necessidade da progressão, assim pode ser ainda oportuno recordar alguma coisa acerca do *método da execução*. Esta apresentação, representada como um *relacionamento* [*Verhalten*] da *ciência* para com o *saber que aparece* e como *investigação* e *prova* da *realidade do conhecer*, não parece poder acontecer sem que uma qualquer pressuposição, como *critério*, lhe sirva de fundamentação. Pois a prova consiste na aplicação de um critério aceite e, com ele, na decisão sobre a semelhança ou a dissemelhança que resultam do que é posto à prova, se é certo ou errado; e o critério em geral e, do mesmo modo, a ciência, se fosse o critério, é nisto aceite como a *essência* ou como *o em-si*. Mas aqui, quando a ciência se apresentou pela primeira vez, não se justificou, nem a si mesma, nem àquilo que é, como essência ou como em si; e, sem uma tal justificação, não parece ser possível proceder-se a uma tal prova.

Esta contradição e a sua eliminação irão resultar mais determinadas quando, primeiro, forem recordadas as determinações do saber e da verdade, tal como ocorrem na consciência. Esta *distingue* nomeadamente algo de si, a que simultaneamente se *refere*; ou, como isto se expressa: é algo

[113] *para a mesma*; e a face determinada deste *referir-se*, ou do *ser* de algo *para uma consciência*, é o *saber*. Mas, deste ser para um outro, distinguimos o *ser-em-si*; do mesmo modo, o que é referido ao saber é distinguido dele e posto também como *ente* fora desta referência; a face deste em-si chama-se *verdade*. O que há, no fundo, nestas determinações, não nos interessa por agora; pois, na medida em que o nosso objecto é o saber que aparece, assim, também as suas determinações são primeiro tomadas tal como imediatamente se apresentam; e assim, é bem certo que se apresentam tal como como foram apreendidas.

Se investigarmos agora a verdade do saber, parece que estamos a investigar o que ele é *em si*. É unicamente nesta investigação que se encontra o *nosso* objecto, o que ele é *para nós*; e o *em-si* do mesmo, que daí resultasse, seria antes o seu ser *para nós*; o que afirmássemos como sua essência não seria contudo a sua verdade, mas sim apenas o nosso saber sobre ele. A essência, ou o critério, caber-nos-ia a nós, e o que tivesse de ser aferido por ele, e sobre o qual tivesse de se decidir por esta aferição, não teria necessariamente de o reconhecer.

Mas a natureza do objecto que investigamos dispensa esta separação, ou esta aparência de separação e de pressuposição. A consciência dá o seu critério nela mesma[4] e a investigação vai ser, assim, uma aferição de si consigo mesma; pois a diferenciação que acabou de ser feita cabe-lhe a ela. Há nela um *para um* outro, ou tem, em geral, o carácter de determinado do momento do saber nela – simultaneamente, este outro é para ela não só *para si*, como também fora desta referência, ou *em si* – o momento da verdade. É naquilo portanto, que a consciência dentro de si

[4] N.T. Hegel refere aqui o facto de para ele a consciência dar não só a si mesma o seu critério, como também o fazer em si mesma. Ver p. 156 da 1.ª ed., comentário de Heidegger.

mesma declara como *em-si*, ou como *verdadeiro*, que temos o critério que ela mesma coloca, para com ele medir o seu saber. Se chamarmos *conceito* ao saber, mas ente ou *objecto* [*Gegenstand*] à essência ou ao *verdadeiro*, então a prova consiste em ver se o conceito corresponde ao objecto. Mas se chamarmos *conceito à essência*, ou ao em-si do objecto, e, ao contrário, entendermos por *objecto* o conceito como *objecto*, nomeadamente como ele é *para um outro*, então a prova [114]
consiste em ver se o objecto corresponde ao seu conceito. Verifica-se logo que ambas as coisas são o mesmo; mas o essencial é reter para toda a investigação que ambos estes momentos, *conceito* e *objecto*, *ser-para-um-outro* e *ser-em-si-mesmo* têm lugar no saber que investigamos, e que, por conseguinte, não necessitamos de trazer critérios e de aplicar os nossos caprichos e os nossos pensamentos na investigação; na medida em que os pomos de lado, conseguimos alcançar a ver a coisa tal como ela mesma *em si* e *para si* é.

Um nosso ingrediente torna-se supérfluo, mas não apenas segundo este aspecto, que conceito e objecto, o critério e o que vai ser posto à prova, estão eles mesmos presentes na consciência, como somos também dispensados do esforço da aferição de ambos e da própria *prova*, de modo que, na medida em que a consciência se põe à prova a si mesma, nos resta apenas, também sob esse aspecto, o puro examinar. Pois a consciência é, por um lado, consciência do objecto, por outro, consciência de si mesma; consciência do que é para si o verdadeiro e consciência do seu saber dele. Na medida em que ambos são *para a mesma*, é ela mesma a sua aferição; é *para a mesma*, se o seu saber do objecto corresponde a este ou não. O objecto parece, com efeito, apenas ser para a mesma tal como ela o sabe; parece, de algum modo, não poder ir por detrás do objecto, tal como ele é, *não para a mesma*, mas sim como ele *em si* é, e portanto, nele não poder pôr à prova o seu saber dele. Contudo, é justamente porque sabe em geral de um objecto, que está

já presente a distinção em como uma coisa é para *ela* o *em-si*, um outro momento é porém o saber, ou o ser do objecto *para a consciência*. A prova assenta nesta diferenciação, que está presente. Se nesta aferição não houver correspondência entre ambas as coisas, parece assim que a consciência terá de mudar o seu saber para o adequar ao objecto; mas, na modificação do saber, também se lhe modifica, de facto, o objecto mesmo, pois o saber que estava presente era essencialmente um saber do objecto:
[115] com o saber, também ele se torna um outro, pois fazia parte essencialmente desse saber. Por conseguinte, aquilo que antes era para a consciência o *em-si*, não é em si, ou era *em si* apenas *para ela*. Portanto, na medida em que não encontra correspondência do seu saber no objecto, não se sustém o próprio objecto; ou o critério altera-se, quando aquilo de que devia ser critério, não resiste à prova; e a prova é não só uma prova do saber, como também uma prova do seu critério.

Este *movimento* dialéctico que a consciência exerce nela mesma, tanto sobre o seu saber como sobre o seu objecto, *na medida em que* daí lhe *surja o novo objecto verdadeiro*, é, no fundo, aquilo que se chama de *experiência*. Relativamente a isto, é preciso realçar com maior profundidade um momento no processo que se acabou de descrever acima, momento através do qual se irá fazer uma nova luz sobre o aspecto científico da apresentação que se segue. A consciência sabe *algo*, este objecto é a essência, ou o *em-si*; mas para a consciência ele também é o *em-si*, com o que surge a ambiguidade deste verdadeiro. Constatamos que a consciência tem agora dois objectos, um, é o primeiro *em-si*, o outro, o *ser-para-ela deste em-si*. O último parece ser, ao princípio, apenas a reflexão da consciência em si mesma, um representar, não de um objecto, mas sim apenas do seu saber daquele primeiro. Contudo, como acima se demonstrou, nisto modifica-se o primeiro objecto; ele deixa de ser

o em-si e torna-se-lhe num *em-si* apenas para *ela* [consciência]; mas, assim, é então isto: *o ser-para-ela deste em-si*, o verdadeiro – o que significa, porém, que este é a *essência* ou o seu *objecto*. Este novo objecto contém a nulidade do primeiro, é a experiência que se fez dele.

Nesta apresentação do processo da experiência, há um momento através do qual ela não parece coincidir com o que se costuma entender por experiência. Nomeadamente, a transição do primeiro objecto e do saber do mesmo para o outro objecto, *do qual* se diz que se fizera a experiência, foi apresentado assim: que o saber do primeiro objecto, ou [116] o *para*-a-consciência do primeiro em-si, se deve tornar ele mesmo em objecto segundo. Mas, contrariamente, parece que faríamos a experiência da não-verdade do nosso primeiro conceito *num outro objecto*, que encontramos casualmente e exteriormente, de modo que, em geral, apenas nos caberia o puro *apreender* do que é em si e para si. Mas nesta perspectiva, o novo objecto mostra-se como deveniente por uma *inversão da consciência* mesma. Esta consideração da coisa é o nosso ingrediente, pelo qual a série das experiências da consciência se eleva à marcha da ciência, e que não é para a consciência que examinamos. Mas isto é, de facto, a mesma circunstância de que falávamos já acima, ao considerar a relação desta apresentação com o cepticismo, designadamente, que cada resultado proveniente de um saber não veraz, não deveria confluir num nada vazio, mas teria sim de ser apreendido necessariamente como nada *daquilo do qual ele é o resultado*; um resultado que contém aquilo que o saber precedente tem em si de verdadeiro. Isto apresenta-se aqui do seguinte modo: na medida em que o que primeiro aparecia como o objecto baixa à consciência para um saber dele, e o *em-si*, torna-se num *ser*-para-a-*consciência* do em-si, este é o novo objecto com que se apresenta uma nova figura da consciência, o qual é a essência de um modo diferente que o precedente. É esta circunstância que

dirige toda a sucessão das figuras da consciência na sua necessidade. É apenas esta mesma necessidade, ou o *surgimento* do novo objecto que se apresenta à consciência sem saber como lhe sucede, o que se passa para nós, por assim dizer, nas suas costas. Surge assim no seu movimento um momento do *ser-em-si* ou do *ser-para-nós*, que não se apresenta à consciência, a qual está ela mesma compreendida pela experiência; mas o *conteúdo* daquilo que surge em nós é para a *consciência*, e apenas concebemos o aspecto formal do mesmo, ou o seu puro surgir; *para ela*, o que surge é apenas como objecto, *para nós*, é também como movimento e devir.

[117] Por esta necessidade, este caminho para a ciência é ele mesmo já *ciência*, e em conformidade com o seu conteúdo, é, portanto, ciência da *experiência da consciência.*

A experiência que a consciência faz de si mesma não pode, em conformidade com o seu conceito, compreender em si nada menos do que todo o sistema da consciência, ou todo o reino da verdade do espírito, de modo que os momentos da experiência mesma se apresentam neste peculiar carácter de determinado, não como sendo momentos abstractos, puros, mas sim do modo como são para a consciência, ou como esta mesma se lhes apresenta na sua referência a eles, pelo que os momentos do todo são *figuras da consciência.* Na medida em que continua a impelir--se para a sua verdadeira existência, há-de atingir um ponto em que se libertará da sua aparência de estar afectada de uma coisa estranha, que é apenas para si e como algo outro, ou quando a aparição se tornar igual à essência, a sua apresentação, por conseguinte, coincidirá justamente com este ponto da autêntica ciência do espírito; e por último, na medida em que ela mesma compreende esta sua essência, irá caracterizar a natureza do próprio saber absoluto."

O primeiro parágrafo designa a coisa da filosofia. "Ela contempla o-que-está-presente enquanto o-que-está-presente e assim (contempla) aquilo que neste (no que-está-presente) predomina já a partir de si mesmo", θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὑτό (Aristoteles, Met. G, 1, 1003a 21). O predominar diz respeito ao vir ao de cima no não-estar-encoberto. A filosofia contempla o-que-está-presente no seu estar-presente. O contemplar observa o-que-está-presente. Trata-o de tal modo que o vê apenas enquanto tal. A filosofia vê o-que-está-presente no que diz respeito ao seu aspecto. Na visão deste contemplar não há a efervescência de nenhum sentido profundo. A θεωρία é o tornar sóbrio de todo o conhecer. Diz Hegel, na linguagem do seu pensar, que a filosofia é "o conhecer efectivo do que em verdade é". Entretanto, o deveras ente revelou-se como o efectivo, cuja efectividade é o espírito. Mas a essência do espírito assenta na autoconsciência.

No seu curso sobre a história da Filosofia Moderna (WW, XV, 328), depois de ter falado sobre Bacon e Jakob Böhme, diz Hegel: "No fundo, só agora chegamos à filosofia do mundo novo e começamo-la com Descartes. Com ele, entramos realmente numa filosofia autónoma, a qual sabe que provém autonomamente da razão e que a autoconsciência é um momento essencial do verdadeiro. Aqui, podemos dizer que estamos em casa e, como marinheiro depois de uma longa viagem errante pelo mar tempestuoso, bradar 'terra'. ...Neste período novo, o princípio é o pensar, o pensar que procede de si mesmo, ...". [118]

O pensar procura para si mesmo o *fundamentum absolutum* na certeza inabalável do pensado por si. A terra em que a filosofia se vem sentindo em casa desde então é a incondicionada certeza de si do saber. É apenas progressivamente que a terra é conquistada e integralmente mensurada. Só alcança a posse integral, quando o *fundamentum*

absolutum é pensado como o próprio absoluto. Para Hegel, o absoluto é o espírito: o-que-está-presente em si mesmo na certeza do saber incondicionado de si. O conhecer efectivo do ente enquanto ente é agora o conhecer absoluto do absoluto na sua absolutidade.

Mas a mesma Filosofia Moderna, que habita na terra da autoconsciência, exige de si mesma, em conformidade com o clima da terra, que se assegure [*gewiß werde*] previamente do seu princípio. Ela quer pôr-se primeiro de acordo sobre o conhecer com que absolutamente conhece. Inesperadamente, o conhecer surge aqui como um meio sobre cuja correcta utilização o conhecer tem de se preocupar. Por um lado, é preciso tentar encontrar e escolher de entre os modos de representar aquele que unicamente convenha ao conhecer absoluto. Disso trata Descartes. Por outro lado, uma vez escolhido o conhecer do absoluto, é preciso dimensioná-lo em conformidade com a sua natureza e os seus limites. Disso trata Kant. Porém, logo que o conhecer seja considerado como um meio de se apoderar do absoluto, terá de surgir a convicção que na relação para com o absoluto todo o meio, que enquanto meio é relativo,
[119] tivo, continuará a ser inadequado ao absoluto, fracassando necessariamente perante ele. Se o conhecer é um meio, toda a vontade de conhecer do absoluto se torna num propósito absurdo, se é que, aqui, o meio tem o carácter de uma ferramenta ou o de um *medium*. Num dos casos, lidamos enquanto agentes com o conhecer enquanto ferramenta; no segundo caso, aceitamos passivamente o conhecer como *medium*, através do qual a luz da verdade deverá chegar até nós.

Podia ainda tentar superar-se este embaraço, em que o meio justamente não medeia, pondo-o à prova, distinguindo entre o que no apreender ou no permear do absoluto o altera ou o deixa inalterado. Mas se decantarmos a alteração provocada pelo meio, portanto, se não fizermos

uso do meio, também não nos é mediado ainda o resto do absoluto inalterado. Mas, no fundo, o pôr-à-prova do meio não sabe o que faz. Tem de medir o conhecer pelo absoluto, no que diz respeito à sua conformidade ao absoluto. Tem de o ter conhecido e, justamente, como o absoluto, senão toda a delimitação crítica cairá no vazio. Além disso, surge ainda outra coisa, designadamente que ao pôr-à-prova interessa mais a explicitação da ferramenta do que o conhecer do absoluto. Se, contudo, o conhecer se interessasse, mesmo assim, apenas por aproximar o absoluto mediante a ferramenta, então este propósito, em vista do absoluto, teria de se tornar em motivo de escárnio perante este. Para quê toda a maquinação crítica relativamente ao conhecer, quando este, desde o início, se pretende desenvencilhar da referência imediata do absoluto ao cognoscente, para primeiro clarificar as tarefas da crítica? O pôr-à-prova crítico da ferramenta não faz caso do absoluto e até contraria o seu melhor saber imediato. Mas o absoluto também não faz escárnio do esforço crítico; pois, para isso, teria de partilhar com este a pressuposição que o conhecer é um meio e que ele mesmo, o absoluto, se encontraria ainda tão distante do conhecer que este precisaria primeiro de esforçar-se por apreender o absoluto. Mas o absoluto, assim, não seria o absoluto.

Apenas acessória e dissimuladamente, numa oração subordinada, Hegel diz contudo, o seguinte: o absoluto, em [120]
si e para si, está já residindo em nós e quer estar residindo em nós. Este estar residindo em nós (παρουσία) é já em si o modo como a luz da verdade, o próprio absoluto, nos irradia. O conhecer do absoluto encontra-se no raio de luz, devolve-o, refracta-o e é, assim, na sua essência, o próprio raio, e não apenas um meio, através do qual o raio tivesse ainda de encontrar o seu caminho. O primeiro passo que o conhecer do absoluto tem de dar consiste simplesmente em aceitar e receber o absoluto na sua absoluti-

dade, isto é, no seu estar residindo em nós. Este estar-presente-[residindo]em-nós, a *parusia*, é próprio do absoluto em si e para si. Se a filosofia como conhecer do absoluto levar a sério o que ela, enquanto um tal conhecer, é, então é já conhecer efectivo, o qual representa o que o efectivo mesmo é na sua verdade. No início e ao longo do primeiro parágrafo, parece que Hegel tenta fazer corresponder as exigências críticas do representar natural a um pôr à prova do conhecer. Na verdade, pretende chamar a atenção para o absoluto, na sua *parusia* em nós. Deste modo, é-nos apenas expressamente indicada a relação para com o absoluto, em que já nos encontramos. Deste modo, Hegel parece renunciar a todos os progressos críticos da Filosofia Moderna. Não repudiará ele assim, em geral, todo o pôr-à--prova em prol de um regresso às asserções e suposições arbitrárias? De modo algum. Hegel ainda só está a preparar a prova. O primeiro passo da preparação consiste em prescindir da representação habitual do conhecer. Se, contudo, o conhecer não é um meio, então também o pôr-à-prova não poderá continuar a consistir em avaliar da sua aptidão para a mediação. Se examinarmos o que o conhecer é, talvez já não necessitemos de pôr-à-prova, uma vez que à partida não poderá ser nenhum meio. Não apenas o que vai ser posto-à-prova, o conhecer, como também o próprio pôr-à-prova, revelam uma outra essência.

[121] *O segundo parágrafo* toca no cerne da crítica posta pela ciência a toda a crítica filosófica do conhecer feita até aqui. Em todos os parágrafos que se seguem, Hegel não volta a utilizar o nome de filosofia. Fala de ciência. Pois, entretanto, a Filosofia Moderna alcançou um tal acabamento da sua essência que tomou completamente posse da terra firme, que pisou pela primeira vez. A terra é a certeza de si do representar relativamente aos seus representados e ao representado de si. Tomar completamente posse desta terra significa saber a certeza de si da autoconsciência na sua

essência incondicionada e ser, neste saber, o saber por excelência[a] [5] A filosofia é agora o saber incondicionado dentro do saber da certeza de si. A filosofia acabou por sentir-se completamente em casa no saber enquanto tal. Toda a essência da filosofia é constituída pelo saber incondicionado de si do saber. A filosofia é *a* ciência. Esta designação não significa que a filosofia tenha ido buscar o seu modelo às ciências já disponíveis e o concretize plenamente de modo ideal. Quando a designação "a ciência" surge no interior da metafísica absoluta, em vez da designação filosofia, ela retira o seu significado da essência da certeza de si, incondicionalmente sapiente de si, do sujeito. Este é agora o que, deveras, – quer dizer, o que com certeza – subjaz, o *subiectum*, o ὑποκείμενον que a filosofia terá de conhecer desde sempre como o-que-está-presente. A filosofia tornou-se ciência, porque permanece filosofia. A ela cabe contemplar o ente enquanto ente. Mas, desde Leibniz, o ente surge ao pensar de um modo em que *todo* o *ens qua ens* é uma *res cogitans* e, neste sentido, sujeito. Que seja assim, resulta não da perspectiva deste pensador, mas sim do ser do ente. Claro que o sujeito não é o subjectivo no sentido daquilo que é egoísta, apaixonado por si. O sujeito essencia-se na referência de representação do objecto. Mas, enquanto esta referência, o sujeito é já a referência a si representativa. O representar [*das Vorstellen*] presentifica [*präsentiert*] o objecto, na medida em que o representifica [*repräsentiert*] ao sujeito, em cuja representificação [122]
[*Repräsentation*] o próprio sujeito se presentifica enquanto tal. A presentificação [*Präsentation*] é a principal caracterís-

[a] 1.ª edição, 1950: quer dizer, saber.

[5] N.T. Começa aqui uma exploração filosófica da etimologia do alemão *wissen*, saber, que aparece em *Gewißheit*, certeza, mas também em *Gewissen*, consciência moral, em *Wissenschaft*, ciência, e em *Bewußtsein*, consciência.

tica do saber, no sentido da autoconsciência do sujeito. A presentificação é um modo essencial de presença [*Präsenz*] (παρουσία). Enquanto esta, quer dizer, enquanto o-estar--presente, é o ser do ente do género do sujeito. A certeza de si, enquanto o condicionado em si, quer dizer, enquanto o saber incondicionado de si, é a entidade (οὐσία) do sujeito. O ser subjectivo do sujeito, quer dizer, da referência sujeito-objecto, é a subjectidade [*Subjektität*] do sujeito. A subjectidade consiste no saber incondicionado de si. A essência do sujeito é constituída no modo do saber de si, de tal forma que o sujeito, para ser enquanto sujeito, se torna constituído apenas com esta constituição, apenas com este saber. A subjectidade do sujeito, enquanto certeza absoluta de si, é "a ciência". O ente (τὸ ὄν) é *enquanto* ente (ᾗ ὄν), na medida em que o é no modo do saber incondicionado de si do saber. Por isso, a apresentação que representa este ente enquanto ente, a filosofia, é ela mesma a ciência.

O saber incondicionado de si, enquanto subjectidade do sujeito, é a absolutidade do absoluto. A filosofia é o conhecimento absoluto. A filosofia é a ciência do absoluto, porque quer a vontade do absoluto, isto é, quere-o na sua absolutidade. Portanto, querendo, quer contemplar o ente enquanto ente. Querendo assim, a filosofia quer a sua essência. A filosofia é a ciência. Nesta frase, o "é" não significa de modo algum que a filosofia traga consigo a determinação da cientificidade como predicado, mas sim que a filosofia *é* enquanto conhecer absoluto e que só assim é que participa da absolutidade do absoluto e a realiza a seu modo. A filosofia, enquanto conhecer absoluto, não é de modo algum a ciência, no sentido em que aspire a que o seu procedimento seja exacto e os seus resultados coercivos e, assim, a tornar-se igual a tudo o que em génio e categoria se encontra abaixo dela, à investigação científica.

A filosofia é a ciência, na medida em que conhecendo absolutamente permanece na sua obra. São-lhe estranhas "tais hesitações" como as que a análise crítica tem apresentado até agora ao conhecer. Hegel diz, reflectidamente, [123] "tais hesitações". Não afirma que a ciência possa, sem escrúpulos, meter mãos à obra desprezando o pôr-à-prova. O conhecer absoluto é muito mais escrupulosamente reflectido do que o modo problemático da crítica feita até agora alguma vez conseguiu ser perante o conhecer do absoluto. Com efeito, a preocupação crítica habitual receia errar perante um conhecer do absoluto. Mas só poderia errar dentro de uma relação que fosse irreflectidamente já pressuposta como o verdadeiro, na medida em que o conhecer, tomado como um meio, se torna ele mesmo errância. A preocupação com o errar, que aparentemente o põe-à-prova, é ela mesma o erro. Em que medida?

Logo que o conhecer seja tomado como um meio (como ferramenta ou como *medium*) – desde quando e porquê é que é tomado assim? – refere-se a algo que surge para si, entre o absoluto e o cognoscente. O conhecer subsiste separado do absoluto, mas, do mesmo modo, também de nós, que o manuseamos. Desta forma, o absoluto de um lado e os cognoscentes do outro, encontram-se completamente separados. Mas o que é um absoluto que fica de um lado, que absoluto é que fica de um lado em geral? Em caso algum será o absoluto.

Contudo, ao mesmo tempo, a crítica analítica toma o conhecer como algo efectivo, senão mesmo até como o efectivo primeiro e paradigmático. Baseia-se, assim, em algo verdadeiro e isto quer dizer, também para ela, em algo certo, cuja certeza, é claro, deverá subsistir ainda separada da certeza incondicionada de si de toda a consciência. Este *ens creatum*, no sentido do *ego cogito*, que enquanto *ens certum* deverá ser certo sem o absoluto, terá então de ser assegurado posteriormente pela porta das traseiras de uma

demonstração de Deus, tal como o havia já feito Descartes. Embora a preocupação crítica queira chegar a algo absoluto, pretende contudo bastar-se sem o absoluto. Parece até que esta preocupação pensa adequadamente o absoluto, quando o suprime provisoriamente para o domínio do inacessível, e o eleva assim aparentemente o mais possível.
[124] Mas a crítica, supostamente preocupada com a sublimação do absoluto, menospreza o absoluto. Rebaixa-o à limitação dos seus escrúpulos e meios. Tenta expulsar o absoluto da sua *parusia*, como se fosse possível introduzir a absolutidade do absoluto posteriormente em qualquer altura. O aparente receio crítico ante o erro apressado é o escusar-se acrítico perante a verdade que já se demora. Quando, pelo contrário, a ciência inquire e aceita expressamente a sua essência, ela já se pôs-à-prova. Faz parte desta provação o saber que a ciência, enquanto conhecer absoluto, se encontra na *parusia* do absoluto. Todavia, tudo isto se funda no que o próximo parágrafo expressa.

O terceiro parágrafo diz que unicamente o absoluto é verdadeiro. Unicamente o verdadeiro é absoluto. Estas frases são postas sem fundamentação. Não podem ser fundadas porque nenhum fundar alcança o seu fundamento. Nunca alcança o seu fundamento porque, enquanto querer-fundar, se afasta permanentemente do seu fundamento. As frases são infundadas, mas não o são arbitrariamente, no sentido de um afirmar indiscriminado. As frases são infundáveis. Elas instituíram aquilo que só ele mesmo primeiro funda. Nelas, fala a vontade do absoluto que, em si e para si, quer já estar residindo em nós.

Desde que a Filosofia Moderna pisou aquilo que, para ela, é terra firme, vigora a verdade como certeza. O verdadeiro é o sabido no saber-de-si-mesmo incondicionado. Antes, entendia-se a verdade como sendo a concordância do representar com o ente. A verdade é uma característica do representar. Mas, como certeza, a verdade é agora o

próprio representar, na medida em que o atribui a si mesma e se certifica de si mesma como representificação. O estar--sabido que se certificou do seu saber e, justamente, ante si mesmo e em si mesmo, já se retirou, assim, de todo o representar isolado de objectos. Já não se fixa nos objectos para obter o verdadeiro neste fixar-se neles. O saber desprende-se da relação [*Relation*] para com os objectos. O representar, que se sabe como um atribuir, desprende-se (*absolvere*) de [tentar] encontrar no representar unilateral do objecto a sua suficiente segurança. O desprendimento permite que este representar subsista, mas, com efeito, de um modo em que já não se atenha apenas ao seu objecto. Este desprender-se da relação objectual [*gegenständlich*] por parte da certeza de si é a sua absolvência [*Absolvenz*]. É próprio dela ter a ver com toda a relação que visa apenas directamente o objecto. A absolvência [*Absolvenz*] só é aquilo que é na medida em que se consuma em todos os sentidos, quer dizer, na medida em que se absolve plenamente. É no absolver-se da sua absolvência que a certeza de si do representar alcança a segurança e isto, para ela, significa alcançar o campo livre da sua essência. Declara-se livre de todo o vínculo unilateral aos objectos e do mero representar destes. A certeza incondicionada de si é assim a absolvição [*Absolution*] dela mesma. A unidade de absolvência (desprendimento da relação), absolver-se (completude do desprender-se) e absolvição (ilibação libertadora da completude) caracterizam a absolutidade do absoluto. Todos estes momentos da absolutidade têm o carácter da representificação [*Repräsentation*]. Neles se essencia a *parusia* do absoluto. Só o verdadeiro, no sentido da certeza incondicionada de si, é o absoluto. Só a caracterizada absolutidade do representar-se é o verdadeiro.

[125]

Contudo, toda a explicação, por exaustiva que seja, deixa estas frases vazias. Potencia até o equívoco, pois aquilo a que dão nome é a fenomenologia do espírito. Esta *é* na sua

apresentação. É por isso que Hegel apresenta as frases apenas de uma forma brusca e aparentemente sem se preocupar com a arbitrariedade. Mas ele diz as frases para nos preparar para aquilo que a ciência pretende enquanto conhecer absoluto. A seu modo, a ciência apenas quer aquilo que o absoluto quer. A vontade do absoluto é o já estar residindo em si e para si residindo em nós. Isto significa agora que, na medida em que o absoluto tem esta disposição, só há residindo em nós o verdadeiro absoluto, uma vez que somos os cognoscentes. Por isso, quem disser que, à margem do conhecer absoluto – que a filosofia pretenciosamente e sem prova se adjudica – há ainda alguma outra coisa verdadeira, [é que] não sabe o que diz. Quando nomeia algo verdadeiro, já representou o absoluto. Todavia, enquanto se distinguir, aparentemente por preocupação e cautela, entre algo verda-
[126] deiro absoluto e outro algo qualquer verdadeiro, anda-se à deriva numa distinção obscura. Fez-se já do obscuro, princípio da crítica e critério de decisão sobre a ciência. Nesse sentido, cabe unicamente a esta alcançar o que significam as palavras absoluto, conhecer, verdadeiro, objectivo, subjectivo. Isto exige, porém, que a ciência alcance logo, com o seu primeiro passo, a *parusia* do absoluto, quer dizer, que seja na sua absolutidade. De outro modo, não seria a ciência. Se isto for assim, então viola desde já a sua própria essência, ao envolver-se, em geral, em escrúpulos que permanecem fora do domínio do verdadeiro e abaixo do seu nível. Se a ciência se proteger de tal modo de escrúpulos críticos inadequados, então permanecerá ainda, mesmo assim, sob a suspeita de que embora se imponha absolutamente como conhecer absoluto, contudo não se identifica. Viola, assim, da forma mais bruta, a exigência da certeza, cuja plenitude pura alega ser. Por isso, a ciência tem de levar-se ao único *forum* que poderá decidir em que consiste a sua provação. Este *forum* só poderá ser a *parusia* do absoluto. Compete-lhe novamente, portanto, tornar evidente a absolutidade do absoluto.

O quarto parágrafo aponta para o que nos exige, enquanto cognoscentes, a vontade que vigora na *parusia* do absoluto em estar em si e para si em nós. A crítica habitual ao conhecimento filosófico toma-o como um meio sem dar por ele [*unbesehen*]. Com isto, a crítica demonstra que não só não conhece o conhecer absoluto, como não está sequer em condições de o realizar. A incapacidade, antes de tudo o mais, em perceber e aceitar a *parusia* do absoluto é incapacidade para a ciência. O empenho excessivo dos escrúpulos e do provar defrauda o esforço da ciência em se deixar envolver numa tal aceitação. Não é a dormir que o absoluto nos dá o passo em direcção à *parusia* do absoluto.
Não é de modo algum porque, como se diz, para alcançar [127]
a *parusia* teríamos primeiro de partir de algum lado externo, que o passo é particularmente difícil, mas sim porque é dentro da *parusia* e, assim, a partir dela, que temos de produzir a nossa referência para com ela e de a pôr diante dela. Por isso, o esforço da ciência não se esgota em que o cognoscente, teimando em si, se desgaste com aquele passo. O esforço da ciência provém, sim, da sua relação com a *parusia*.

A absolutidade do absoluto, a absolvição absolvente que se absolve, é o trabalho de conceber-se da certeza de si incondicionada. É o sacrifício da dor em aguentar a ruptura com que a in-finita relação [*Relation*] *é*, na qual se cumpre a essência do absoluto. A tempo, Hegel toma nota que "uma meia remendada é melhor que uma meia rota, mas não é assim com a autoconsciência". Quando Hegel fala do trabalho do conceito, não é ao suor do esforço cerebral dos doutos que se refere mas sim ao ultrapassar-se do próprio absoluto para a absolutidade do seu conceber-se a partir da certeza incondicionada de si. Com o esforço do absoluto, assim especificado, pode todavia unificar-se o sem-esforço que caracteriza a *parusia*, na medida em que é a referência do estar-presente em nós. O absoluto enquanto

absoluto pertence simplesmente a esta referência. Ao esforço em fazer aparecer no absoluto o seu estar-em-presença e, neste, a si mesmo, corresponde o esforço da ciência. É do sacrifício daquele que se determina o empenho desta. Contrariamente, a actividade diligente do pôr-à-prova crítico exime-se o mais que pode do que faz parte do esforço da ciência, passando-lhe ao lado: ao ponderar que o conhecer que deve ser posto à prova criticamente é conhecer absoluto, o que quer dizer, filosofia. O procedimento habitual da crítica corrente ao conhecer filosófico assemelha-se ao processo daqueles que pretendem representar um carvalho mas que não reparam que se trata de uma árvore.

Poderia, assim, cair-se na tentação de considerar como um logro a conduta crítica que alega pôr à prova algo que nem sequer submete a provação. Causa a impressão de já deter os conceitos essenciais, quando, no fundo, tudo reside, afinal, unicamente em fornecer os conceitos de absoluto, de conhecer, de verdadeiro, de objectivo e subjec-
[128] tivo. A preocupação crítica não se ocupa da coisa de que permanentemente fala. Este tipo de pôr à prova é "uma aparição vazia do saber". E se a ciência se poupasse o esforço de uma querela com tal crítica, uma vez que necessita de todo o esforço para se conservar na sua essência? E se a ciência se limitasse simplesmente a entrar em cena ela mesma, sem prolegómenos críticos? Eis, porém, que Hegel coloca aqui, a meio do parágrafo, o decisivo "mas":

"Mas a ciência, ao entrar em cena, é ela mesma uma aparição;" A ciência assoma, assim, como todo o saber. Pode asseverar que é o conhecer absoluto, diante do qual toda a representação deve dissipar-se. Contudo, ao pavonear-se deste modo, a ciência acaba por se habituar plenamente às aparições vazias do saber. Asseverar apenas que são aí, também estas o podem. Este asseverar é tão rude quanto o outro. Não é o simples asseverar que faz correr a

seiva viva do saber efectivo. Apenas isto, a ciência podia demarcar-se de outro modo da aparição vazia do saber. Podia indicar ser ela mesma um saber que procura em si, sem o saber, o saber não-verdadeiro. A ciência podia entrar em cena como aquele verdadeiro que se pressente no não--verdadeiro. Mas assim, a ciência cairia de novo no simples asseverar. Além disso, iria recorrer a um modo de emergir que lhe ficaria mal enquanto conhecer absoluto. Permanecer o simples verdadeiro pressentido está muito longe de ser o verdadeiro em si e para si.

Como é com o entrar em cena da ciência? Tem sempre de aparecer, quando entra em cena. Mas impõe-se a pergunta sobre o que é o aparecer em que unicamente a ciência pode aparecer. Aparecer significa antes de mais: assomar ao lado um do outro no modo do afirmar-se. Aparecer significa depois: emergir e, simultaneamente, no emergir, apontar simultaneamente para outra coisa, que ainda não emerge-diante. Aparecer significa: ser o brilho prenunciador [*Vorschein*] de algo que ainda não apareceu ele mesmo ou que nunca virá a aparecer. Estes modos do aparecer permanecem desproporcionados ao entrar em cena da ciência; pois [129]
não poderá nunca estender-se neles como ela mesma é e, assim, se pôr plenamente de pé. Por outro lado, a ciência também não pode surgir, de um momento para o outro, como o conhecer absoluto. Tem de se produzir na sua verdade, mas também, em conjunto, de a produzir a ela. Em todas as fases em que a ciência se manifesta, *ela* surge em cena como absoluta; e surge absolutamente. Por isso, o aparecer que se lhe adequa só poderá consistir em que se apresente a si mesma no seu produzir-se e se imponha assim como o saber que aparece. A ciência só pode entrar, assim, em cena na medida em que realiza a apresentação do saber que aparece. Neste processo tem de resultar e é só nele que pode chegar a resultar o que o aparecer é, [processo] no qual a ciência verdadeiramente entra em cena como ela mesma.

No seu aparecer, a ciência representa-se na plenitude da sua essência. A aparição vazia do saber não desaparece na medida em que é rejeitada ou apenas posta de lado. O saber que só aparece não deve eclipsar-se, mas sim dissolver-se no seu aparecer. Neste caso, aparece como saber não-verdadeiro, quer dizer, ainda não verdadeiro, dentro da verdade do saber absoluto. A apresentação do saber que aparece tem de se virar, naquele seu aparecer em que a ciência se produz a si mesma, contra o aparentar [*Anschein*] do saber, mas de modo conciliador, que faça luzir até no simples brilho da aparência [*Schein*][6] o puro brilhar do raio. Se, pelo contrário, o simples brilho da aparência apenas for rejeitado como falso, então não foi ainda sequer percebido no seu brilhar. Contudo, o entrar em cena da ciência, em desenvolvimento, nunca assenta sobre o facto de que esta apenas ultrapasse o brilho da aparência. Assim, o verdadeiro teria de sujeitar-se à servidão para com o não verdadeiro. O aparecer da ciência tem a sua necessidade naquele brilhar [da aparência] de que até a aparência necessita, para ser um simples brilho da aparência.

A frase de Hegel: "Mas a ciência, na medida em que entra em cena, é ela mesma uma aparição", é dita ambiguamente e, com efeito, com um propósito elevado. A ciência não é uma aparição apenas no sentido em que o aparecer vazio do saber não-verdadeiro é também uma aparição,
[130] contanto que se mostre em geral. Pelo contrário, a ciência é em si mesma já aparição, no único sentido em que, como conhecer absoluto, é o raio com que o absoluto, a própria luz da verdade, nos ilumina. O aparecer a partir deste brilhar do raio significa o estar-presente em todo o esplendor da representificação [*Repräsentation*] que se presentifica [*sich*

[6] N.T. Neste contexto, traduz-se *Schein* por "brilho da aparência" porque nele se joga claramente com os dois sentidos, brilho e aparência, de *Schein*.

präsentierenden]. O aparecer é o próprio estar-presente ele mesmo: a *parusia* do absoluto. Em conformidade com a sua absolutidade, o absoluto está, a partir de si mesmo, em nós. Na vontade de estar em nós, o absoluto é o que-está-presente [*an-wesend*]. Em si, de modo a trazer-se a si mesmo, é para si. É unicamente por causa da vontade de *parusia* que é necessária a apresentação do saber que se manifesta. É coagida a permanecer virada para a vontade do absoluto. A apresentação é ela mesma um querer, quer dizer, não é nem um desejar nem um aspirar, mas sim o próprio agir, contanto que se reúna na sua essência. No instante em que reconhecemos esta necessidade, temos de meditar sobre o que é esta apresentação, para saber como é, para que possamos ser a seu modo, quer dizer, executando-a.

O quinto parágrafo introduz a meditação. A ciência tem ela mesma, na medida em que apresenta o saber que aparece, de chegar plenamente à aparição através desta apresentação e do seu decurso. Deste modo, não entra em cena estrondosamente numa parte qualquer. O seu entrar em cena consiste em identificar-se progressivamente ela mesma como aquilo que é. Em que palco sucede este identificar-se? Onde, se não diante dos olhos do representar natural [*natürliches Vorstellens*]? Este, segue passo a passo o saber que aparece através da multiplicidade das suas aparições e observa como o saber que só aparece se liberta do brilho da aparência de estação em estação e se presentifica no fim como o saber verdadeiro. A apresentação do saber que só aparece é o caminho da consciência natural para a ciência. Porque, nesta marcha, o brilho do não-verdadeiro se vai cada vez mais desvanecendo, o caminho é um caminho da purificação da alma para o espírito. A apresentação do saber que só aparece é o caminho da consciência natural para a ciência. A apresentação do saber que só aparece é um *itinerarium mentis in Deum*. [131]

O que é que poderá ser mais benvindo à consciência natural e mais útil à filosofia do que a descrição da viagem por este caminho? Porque o caminho descrito decorre ao longo das aparições, é um caminho da experiência. A empiria, que segue o dado, merece em todo o conhecimento a primazia, antes da simples construção e dedução. A apresentação do saber que só aparece, a fenomenologia, atém-se aos fenómenos. Segue o caminho da experiência. Escolta o representar natural passo a passo para o domínio da ciência da filosofia.

Assim é, de facto, com a apresentação do saber que aparece, se considerada na perspectiva do representar natural. Este, permanece sempre em referência ao que opina ter diante de si. Mas poderá alguma vez o opinar relativo avistar o saber absoluto? Não. Aquilo que se representa à consciência natural sob o nome do saber que só aparece – sendo só este que primeiramente deve conduzir ao verdadeiro – é uma mera aparência [*Schein*]. Apesar disso, a filosofia tem afirmado até aos nossos dias que a fenomenologia é um itinerário, uma descrição de viagem que escolta a consciência quotidiana até ao conhecer científico da filosofia. Contudo, o que a fenomenologia do espírito parece ser, tomada assim, não o é na sua essência. Mas esta aparência não ilude por acaso. Surge no seguimento da sua essência, põe-se à sua frente e oculta-a. Tomada em si mesma, a aparência engana. O representar natural, que se introduziu aqui subrepticiamente na filosofia, toma o saber que aparece como o saber que só aparece, por detrás do qual se mantém encoberto um [saber] que não aparece. Contudo, a apresentação não é de modo algum a apresentação do saber que só aparece em oposição ao verdadeiro, ao qual somente a apresentação deverá conduzir. Bem pelo contrário, a apresentação é apenas apresentação do saber que aparece no seu aparecer. O "apenas" não diz que a apresentação ainda não é ciência; o que diz é que não é ainda a

ciência em sentido pleno. O aparecer do saber que aparece é a verdade do saber. A apresentação do saber que aparece no seu aparecer é ela mesma a ciência. No momento em que a apresentação começa, ela já é a ciência. Hegel diz: "Porque a partir de agora esta apresentação já só tem como objecto o saber que aparece, não parece ser ela mesma...a ciência, ela pode sim...ser tomada... ". Hegel não fala de um saber que só aparece, nem diz que a apresentação se desenvolve unicamente para a ciência, nem assevera que a apresentação não poderia ser compreendida a não ser como um itinerário, no caso de dever ser concebido na sua essência. [132]

A apresentação não serve de modo algum de guia ao representar natural no museu das figuras da consciência, para, no fim da visita, o levar ao saber absoluto por uma porta especial. Pelo contrário, a apresentação, com o seu passo, se não mesmo antes do seu primeiro passo, despede-se da consciência natural como aquela que, em conformidade com o seu género, permanece totalmente incapaz de seguir a apresentação. A apresentação do saber que aparece não é nenhuma passagem por onde a consciência natural passe. Mas também não é nenhum caminho que se afaste progressivamente da consciência natural, para depois, num sítio qualquer do seu percurso, desembocar no saber absoluto. Não obstante, a apresentação é um caminho. Não obstante, anda permanentemente num Entre [*Zwischen*], de um lado para o outro, que vigora entre a consciência natural e a ciência.

O sexto parágrafo começa por caracterizar o caminho que é a apresentação enquanto tal e por clarificar o Entre em que necessariamente se move, na medida em que ela traz à luz o saber que aparece enquanto o que aparece. Nesse sentido, o parágrafo inicia-se com uma diferenciação que surge de parágrafo em parágrafo em múltiplas perspectivas, nisto permanecendo encoberto em que medida as

perspectivas se co-pertencem e o que constitui o fundamento da sua unidade. É preciso considerar, à partida, a diferenciação entre consciência natural e saber real.
[133]

Hegel faz uso dos nomes "consciência" e "saber" para o mesmo. Ambos se explicitam reciprocamente. Ser-consciente [*Bewußt-sein*] quer dizer ser no estado do saber. O saber ele mesmo cerceia, presentifica e determina assim o modo do "ser-" enquanto ser-consciente [*Bewußt-sein*]. Em tal estado estão, simultaneamente, o sabido [*Gewußte*], quer dizer, aquilo que o sapiente [*Wissende*] representa imediatamente, e este, o representante ele mesmo e o representar enquanto seu comportamento. Porém, saber significa *vidi*, vi, avistei alguma coisa, tomei conhecimento de alguma coisa. O perfeito do ter-visto é o presente do saber, em cuja presença [*Präsenz*] o visto é presente. Ver, é pensado aqui como ter-diante-de-si no re-presentar. Este, presentifica, indiferentemente de o que está presente [*Präsente*] ser algo percepcionado sensivelmente ou algo não pensado, nem querido nem sentido sensivelmente. O representar avista de antemão, é um ver originário da visão [*Ersehen des Gesichtes*], é *idea*, embora no sentido da *perceptio*. Percebe algo-que-está-presente [*Präsente*] de cada vez enquanto tal e ocupa-se dele, classifica-o e consolida-o. O re-presentar vigora em todos os modos da consciência. Nem é apenas um intuir, nem é já um pensar no sentido do conceito que julga. O re-presentar reúne de antemão num ter-visto (*co-agitat*). Na reunião está-presente o visto [*Gesichtete*]. A *conscientia* é a reunião no estar-em-presença [*Anwesenheit*], do género da presença do representificado. O re-presentar, enquanto modo do ter-visto [*Gesichtethaben*], traz à presença o que se vê, a imagem. O re-presentar é o depositar da imagem que vigora no saber enquanto o ter-visto: a imaginação. Ser-consciente significa estar-presente [*anwesen*] no trazer de algo a partir do estar-representado [*Vorgestellheit*]. É deste modo que o directamente representado, o

que representa e o seu representar são, e são-no enquanto co-pertencentes em si.

O nome ser-consciente designa um ser. Mas este "ser-" não deve ressoar em nós como uma palavra vazia. Quer dizer: o estar-presente no modo da reunião do visto. O uso da palavra "ser-" significa todavia, em conformidade com o uso de há muito habitual da palavra, simultaneamente o próprio ente, que é de tal modo. A outra designação para [134] este ente, que é no modo do saber, reza "sujeito": o por todo o lado já subjacente, o que-está-presente e, por isso, acompanhando toda a consciência: o próprio re-presentante no seu representar, que remete para a si o seu re-presentado e assim o repõe. O representar presentifica no modo da representificação. O ser deste que se antecipa a tudo o que é representado, o ser do sujeito enquanto referência sujeito-objecto reflectida em si, chama-se subjectidade. Ela *é* a presença no modo da representificação. Estar-presente no estado do estar-representado quer dizer presentificar-se como saber no saber, aparecer no sentido imediato de mostrar-se num não-estar-encoberto, estar-presente, existir [*Dasein*]. A consciência é, enquanto tal, em si, o que aparece. O existir imediato da consciência ou do saber é o aparecer, mas de modo a que o local do aparecer enquanto seu palco seja constituído *no* aparecer e por este mesmo. Talvez agora se tenha tornado mais nítido o que significa o título "Apresentação do saber que aparece". Não significa a apresentação de algo que só começa a surgir, no mero aparentar. Significa unicamente: representar no seu aparecer o saber que, imediatamente, não é outra coisa que o que aparece no seu aparecer. Com o saber que aparece, a apresentação representa a consciência que é enquanto é, quer dizer, enquanto saber efectivo, real.

A efectividade deste efectivo, a subjectidade do sujeito, é o próprio aparecer. O ser deste ente, o aparecer, surge todavia na representação, tal como todo o ser de

todo ente em toda a metafísica, apenas do modo em que o ente se apresenta como ente (ὂν ᾗ ὄν). O ὄν é agora, porém, o *ens qua ens perceptum*. Vem-à-presença [*west an*] na presentificação pelas *cogitationes*, que são enquanto *conscientia*. O que há que apresentar é, agora, o sujeito enquanto sujeito, o que aparece enquanto o que aparece. A apresentação do saber que aparece é a ontologia da consciência efectiva enquanto efectiva.

A apresentação é um caminho, mas não uma etapa no percurso do representar pré-filosófico para a filosofia. A própria filosofia é o caminho enquanto a marcha do
[135] representar que se apresenta. O seu movimento terá de se determinar a partir daquilo que a apresentação segue: a partir da consciência que aparece enquanto tal, quer dizer, a partir do saber real que é a verdade do saber natural.

Hegel não pode por isso começar a caracterização da essência da apresentação de outro modo se não com uma frase com que faz sobressair o saber real enquanto tal. "A consciência natural irá revelar-se como sendo apenas conceito do saber, ou saber não real".

O saber natural é contraposto ao real. Portanto, o natural não é o real e o real é não natural. Podia dizer-se que ambos são o mesmo. O natural é o que provém da natureza, faz parte dela e corresponde-lhe. A natureza é o próprio ente sem esforço. Mas não deverá este ser o real, sob o qual se entende o efectivo, que não é outra coisa que o próprio ente, a natureza? Hegel faz uso da diferenciação entre natural e real relativamente ao saber ou à consciência, que, em si, é o que aparece. No modo do aparecer vem-à-presença [*west an*] o sujeito, com o qual em simultâneo, e justamente na sua referência a ele, vem-à-presença [*anwest*] o objecto. O sujeito que aparece é o saber que está-presente [*anwesendes Wissen*], a consciência natural. Segundo a frase de Hegel, a apresentação do saber que aparece irá revelar, todavia, a consciência natural como

aquilo que o saber real não é. A consciência natural revela-se até como sendo "apenas conceito do saber". Podia dizer-se que Hegel quereria dizer que a natureza é um simples conceito e, por isso, nada de efectivo. Podia dizer-se que, perante esta volatilização da natureza numa simples abstracção, seria necessário inscrever, como de direito, a natureza enquanto o efectivo. Mas Hegel não nega que a natureza é algo efectivo; mas mostra que não pode ser a efectividade, o ser do ente. Além disso, Hegel não diz de modo algum que a natureza seja apenas um conceito. O que ele diz é que a consciência natural irá revelar-se como sendo "apenas conceito do saber, ou saber não real." "Apenas conceito do saber" significa aqui o que se determina unicamente a partir do que Hegel pensa com a expressão "saber real".

O real é o deveras ente. O verdadeiro, o *ens verum*, é [136]
desde Descartes o *ens certum*: o sapiente de si mesmo na certeza, o que está presente no saber. Mas o *ens certum* só é deveras sabido, quando for sabido *qua ens*. Isto sucede, quando o *esse* do *ens* é expressamente representado e o ente é no seu ser, o real [*Reale*] sabido na sua realidade [*Realität*]. O saber real [*reales Wissen*] é o saber que representa em cada caso e em toda a parte o ente na sua entidade (realidade [*Realität*]), o que aparece no seu aparecer. É por isso que o saber da realidade do real se chama o saber real. Se o saber natural se revela como o saber não real, isso significa que se evidencia como aquele saber que em toda a parte representa o ente não enquanto tal, mas sim que, no seu representar, depende unicamente do ente. Se buscar o ente na sua verdade, tentará sempre explicar o ente a partir do ente. O ente, no qual a consciência emerge, é para ele [saber natural] de um modo tal que é somente aquilo que para ele emerge, valendo assim como o natural. Este saber é o saber natural, porque um tal representar no ente que nele emerge, emerge ele mesmo e fica, assim,

rodeado por ele [ente]. Porém, mesmo este só pode emergir no próprio ente e tomar em toda a parte tudo pelo ente, quando nisso já tenha em geral, sem o saber, a entidade do ente na representação. O representar natural do ente é já e necessariamente em si este representar geral da entidade do ente e, justamente, de modo que não sabe propriamente a realidade do real. A consciência natural, no seu representar do ente, não atende ao ser e, porém, tem de o fazer. Não pode deixar de representar conjuntamente o ser do ente em geral, porque sem a luz do ser nem sequer poderia perder-se *no* ente. A consciência natural, segundo esta perspectiva, é apenas o representar da entidade em geral e no indeterminado: [é] "apenas conceito do saber" e não o saber que se certifica da realidade do real.

Nesta passagem, Hegel utiliza a palavra "conceito" no sentido da tradição, segundo a doutrina da lógica que
[137] define o pensar natural nas suas formas e regras. O conceito é a representação de alguma coisa em geral; "apenas conceito" quer dizer que este representar nem sequer abrange expressamente o seu representado. Todavia, é próprio da consciência natural emergir permanentemente não só no ente representado como tomar simultaneamente este ente pelo único ente verdadeiro e, assim, tomar o seu saber pelo saber real. É por isso que Hegel prossegue o seu texto assim: "Mas na medida em que ela (a consciência natural) se considera, no entanto, imediatamente como saber real, este caminho (designadamente o caminho da apresentação do saber que aparece no seu aparecer) tem para ela um sentido negativo, ... " Onde quer que o saber real traga à luz o ser do ente, o saber natural não o enfoca porque, assim, seria posto em causa aquilo que para ele é verdadeiro [*sein Wahres*]. O saber natural atém-se ao [que é] seu. Tudo o que lhe ocorre cabe no enunciado: é e continua a ser o meu e, enquanto este co-visado [*Ge-meinte*], o ente. Quando Hegel entende o representar como o visar [*das Meinen*], está a

ouvir nesta palavra, unitariamente, vários significados: o ter-em-mente enquanto orientar-se imediato para..., o amar (*minne*)[7] enquanto o aceitar confiante do dado e o opinar no sentido de reter em si e afirmar algo como seu. Este opinar é a constituição fundamental de todo o representar em que se move a consciência natural. É por isso que Hegel pode dizer neste parágrafo que a consciência natural "se encontra inserida no sistema do opinar".

O que Hegel designa por consciência natural não corresponde de modo algum à consciência sensível. O saber natural vive em todas as figuras do espírito, vivendo cada uma delas a seu modo, [e vive] também e justamente a do saber absoluto, que se propicia como metafísica absoluta, só visível de vez em quando para poucos que pensam. Esta metafísica não se desmoronou ante a metafísica dos séculos XIX e XX; bem pelo contrário, o mundo técnico moderno, na sua exigência incondicionada, não é outra coisa que a consciência natural, a qual, segundo a modalidade do seu visar, realiza a produtibilidade, que se assegura a si mesma, de todo o ente na imparável objectivação de tudo e de todos. Mesmo assim, a metafísica absoluta não é a causa [138]
daquilo que a seu modo se institui como a confirmação daquilo que se propicia na essência da técnica. O natural da consciência assenta não no sensível e no que é perceptível sensivelmente, mas sim no que imediatamente na consciência emerge e que, enquanto assim emergente, é por ela imediatamente aceite. Deste modo, a consciência natural acolhe também todo o não-sensível, tanto o insensível do racional e lógico, como o supra-sensível do espiritual.

---

[7] N.T. Amor, em alemão medieval. Heidegger explicita nesta passagem três acepções da palavra *meinen*, que excedem as possibilidades de significação de um único vocábulo em português, pelo que estamos obrigados a verter cada um dos sentidos por um termo diferente: respectivamente, "visar", "ter em mente", "amar" e "opinar".

Porém, logo que surja brilhando o aparecer do saber que aparece, é este brilhar [*Scheinen*] que importa ao saber. A consciência natural vê-se colocada sob uma outra luz, sem contudo alguma vez poder avistar essa luz enquanto tal. Nesta luz, o saber natural perde *aquilo* que para ele é verdadeiro [*sein Wahres*], na medida em que este verdadeiro se revela, agora, como o ainda-não-verdadeiro; pois o aparecer do que aparece, que é ele mesmo, é a sua própria verdade e realidade. A apresentação do aparecer realiza aquilo que era apenas "conceito do saber". Traz a emergir o real na sua realidade e a dominância desta no real. Deste modo, o que aparece não é nem posto de parte nem separado do saber real. Aquele é guardado neste, que, em verdade, é o seu, designadamente, a sua realidade e verdade. A consciência natural e o saber real são, de facto, o mesmo [*das Selbe*], na medida em que aquele, enquanto o ainda-não-verdadeiro, e este, enquanto sua verdade, se co-pertencem necessariamente. Mas, justamente por isso, não são ambos algo igual [*das Gleiche*].

Visto da perspectiva da consciência natural, a apresentação do saber que aparece no seu aparecer sacode reiteradamente o que, para aquela, é válido como o verdadeiro. Esse sacudir da verdade pode ser compreendido como o duvidar. Só que, o caminho do mero duvidar é de outro tipo, como o revela o curso das *Meditações* de Descartes. É certo que ele põe em questão múltiplos modos do representar, mas apenas para ficar no ponto de partida donde arrancou com a reflexão, para aprender um duvidar que não é ele mesmo de modo algum posto em dúvida. O caminho da dúvida torna apenas evidente que o duvidar já atingiu uma segurança que é válida como *fundamentum*
[139] *absolutum*. Mas, a absolutidade deste absoluto não é nem posta em dúvida nem questionada, nem sequer nomeada na sua essência. O caminho de Hegel é outro, na medida em que sabe que um saber absoluto só pode ser, se, como

sempre, começar com a absolutidade. É por isso que, para o seu pensar, a consciência natural só aparece no horizonte que lhe é próprio, enquanto que Descartes, embora chegue a pisar a terra da filosofia moderna – o *subiectum* enquanto *ego cogito* – não vê, no fundo, de modo algum o horizonte.

Na apresentação absoluta do saber que aparece não há, para a consciência natural, nenhum retorno à sua verdade. O caminho da apresentação que aparece no seu aparecer é "a intelecção consciente da não-verdade do saber que aparece, para o qual o mais real é, porém, aquilo que, em verdade, é apenas o conceito não realizado." Neste caminho, a consciência natural perde definitivamente a sua até agora verdade, mas sem nunca se perder a ela mesma. Antes pelo contrário, instala-se na nova verdade em conformidade com o seu modo antigo. Do ponto de vista da ciência do saber que aparece, o caminho da apresentação é, para a consciência natural, sem dar por isso, o caminho do desespero [*Verzweiflung*][8]. Contudo, a consciência natural ela mesma nunca desespera. O duvidar, no sentido do desespero, é coisa da apresentação, quer dizer, do conhecer absoluto. Por este caminho, porém, ela também não desespera de si, mas sim da consciência natural, na medida em que esta nunca quer realizar o mero conceito do saber, que permanentemente *é* enquanto tal, mas que, no entanto, nunca pára de se arrogar a verdade do saber e de se fazer passar por única bitola do saber. Quanto mais completamente a apresentação percorrer o caminho do desespero, tanto mais depressa acaba a ciência o seu próprio aparecer.

---

[8] Veja-se nota inserida na p. 109 da ed. original. O jogo *Zweifeln/ /Verzweifelung* (duvidar de/desespero do estar-em-dúvida) é o caminho encontrado para expressar o que significa o aparecer do saber que aparece (da consciência natural) enquanto apresentação, na sua estação--figura do cepticismo.

A apresentação do saber que aparece exerce-se a si mesma plenamente em constante desespero. É a consumação do desespero. Hegel diz que ela é "o cepticismo consumando-se a si mesmo". Recuperamos assim o significado [140] original da palavra *skepsis*; σκέψις significa o ver, o examinar, o contemplar que se certifica do que é e como é o ente enquanto ente. Entendida assim, a *skepsis* persegue, vendo, o ser do ente. O seu observar viu de antemão o ser do ente. Deste ponto de vista, contempla a coisa mesma. Os pensadores são originariamente os cépticos relativamente ao ente a partir da *skepsis* relativamente ao ser.

A *skepsis* anda e encontra-se à luz do raio, na qualidade do qual já nos roça a absolutidade do absoluto, que, em si e para si, está em nós. O ter-visto da *skepsis* é aquele *vidi* (vi e vejo agora) que tem em vista a realidade do real. Contudo, se a realidade é o aparecer do saber que aparece, então o aparecer só alcança a apresentação de um modo tal que esta acompanha o aparecer e se move como tal acompanhante. Neste movimento, o aparecer do que aparece vai ao encontro da apresentação. Neste vir [ao encontro], na medida em que se considera o real, o que aparece ele mesmo retira-se. Este ir e vir [ao encontro], em si unitário, é o movimento em que a consciência mesma *é* enquanto tal. Esta é na unidade entre o saber natural e o saber real, na qualidade da qual se coloca, segundo cada um dos saberes, de si mesma para ela mesma e aparece em tal estar--colocado. Assim, a consciência é em cada caso uma figura. A *skepsis* precipita-se sobre a consciência mesma, a qual se desenvolve no cepticismo, que, no aparecer do que aparece, leva a emergir uma figura da consciência na outra. A consciência é consciência no modo do cepticismo que se consuma a si mesmo. Este é a história da própria consciência, a qual não é nem apenas a consciência natural em si, nem apenas o saber real para si, mas sim, antes de tudo isso, a unidade originária de ambos em si e para si. Este

movimento do vir do aparecer e do ir do que aparece, é o acontecer histórico [*Geschehen*] que, de figura em figura, leva a consciência ao que se vê, quer dizer, à imagem-forma [*Bild*] da sua essência. Com a imagem, a história da consciência traz a emergir a consciência mesma no seu aparecer. Esta história é "a história da *formação* [*Bildung*] da consciência mesma para a ciência". Hegel não fala da formação da consciência natural para a filosófica, pois ele [141] pensa apenas no aparecer da consciência que aparece em vista do seu pleno vir-a-aflorar, na qualidade do qual a consciência é já a ciência mesma.

O cepticismo que se consuma a si mesmo é a historicidade da história, na qualidade da qual a consciência vem a formar-se no aparecer do saber absoluto. O cepticismo já não tem aqui o valor apenas de uma atitude [*Haltung*] do sujeito humano singular. Assim, ele ficaria pura e simplesmente a ser o propósito [*Vorsatz*] subjectivo de não construir jamais em parte alguma sobre autoridade estranha, mas sim o de ele mesmo, quer dizer, no sentido daquele sujeito, tudo pôr-à-prova. Embora este cepticismo invoque a própria intelecção de um eu que se representa a si mesmo, não é nenhuma *skepsis* no que respeita ao ser do ente. Esta não se verga retroactivamente no estreito horizonte de uma evidência limitada. Ela olha na medida em que avista o aparecer do saber que aparece. O *ego cogito* singular, representando-se, fica preso a esta esfera. Porém, talvez esta esfera não seja senão, pensada mais essencialmente do que Hegel a pôde pensar, apenas a recordação do *esse* do *ens certum* do *ego cogito* e, justamente, na figura do seu alargamento à realidade do saber absoluto. Contudo, este alargamento necessita da *skepsis* prévia na amplitude do aparecer a si [mesmo] da subjectidade incondicionada. Mas este ir-adiante é simultaneamente o resoluto retrocesso para aquela verdade do ente que, enquanto a certeza absoluta, se toma a ela mesma pelo ser.

Neste ponto, não podemos continuar a esquivar-nos a um esclarecimento do uso linguístico, que se tornou entretanto necessário. Desde o tempo em que ficou decidida a sua terminologia, Hegel designa pelo nome de "ente" aquilo que se torna objectivo [*gegenständlich*] no representar imediato. Este objectivo [*Gegenständliche*] é o representado unilateralmente apenas do lado do opor-se [*Gegenstehens*], sem considerar o representar e o representado. O ser, enquanto nome para o assim chamado ente, dá nome àquilo que na verdade não é ainda propriamente o verda-
[142] deiro e o real. Hegel utiliza "ser" para a designação da, no seu sentido, realidade ainda não verdadeira. É neste sentido que interpreta também a filosofia antiga. Uma vez que ela ainda não pisou a terra da filosofia, a autoconsciência, na qual somente o objectivo representado é enquanto tal, pensa o real apenas enquanto ente. "Ser" é para Hegel sempre na restrição do "apenas ser", pois o deveras ente é o *ens actu*, o efectivo, cuja *actualitas*, efectividade, consiste no saber da certeza que se sabe a si mesma. Apenas esta – o que agora quer dizer sempre a partir da certeza do saber absoluto – pode, em verdade, reivindicar "ser" toda a realidade, *a* realidade. Assim, retorna aqui o "ser", quando parecia que devia ter desaparecido. No entanto, o saber absoluto da ciência não toma conhecimento disso.

Diferentemente do uso linguístico de Hegel, utilizamos o termo "ser" tanto para aquilo que Hegel, juntamente com Kant, designa por objectualidade [*Gegenständlichkeit*] e objectividade [*Objektivität*] bem como para aquilo que ele representa como o deveras efectivo e designa como a efectividade do espírito. O, εἶναι o ser dos gregos, interpretamo-lo não como Hegel, não a partir da sua visão, como objectualidade do representar imediato de uma subjectividade que ainda não se alcançou a si, quer dizer, não a partir desta, mas sim a partir da ἀλήθεια grega, como o estar-presente a partir do e para o não-estar-enco-

berto. Mas a presença que acontece apropriadamente na representificação da *skepsis* da consciência é um modo do estar-em-presença que, tal como a οὐσία dos gregos, se essencia a partir da essência ainda impensada de um tempo encoberto. A entidade do ente que, desde o início do pensamento grego até à doutrina nietzscheana do eterno retorno do idêntico, aconteceu apropriadamente como a verdade do ente, é para nós apenas uma maneira, ainda que decisiva, do ser que, de modo algum, aparece necessariamente apenas como o estar-em-presença do que vem-à-presença[a]. À maneira do uso que Hegel faz da palava ser, em rigor, ele não devia continuar a designar aquilo que, para ele, é a verdadeira efectividade do efectivo, o espírito, com um termo que contivesse ainda a palava "ser". Isto sucede, porém, por todo o lado, na medida em que o ser-autoconsciente permanece a essência do espírito. É evidente que este uso linguístico não é consequência de uma [143] terminologia imprecisa ou inconsequente, funda-se, sim, no modo encoberto em que o próprio ser se desvela e encobre.

Se, pelo contrário, a nossa leitura do texto de Hegel reserva a palavra "ser" para o aparecer do saber que aparece, e do mesmo modo, para a absolutidade do absoluto, à partida isto talvez possa parecer uma arbitrariedade. Este uso linguístico não é, porém, nem arbitrário, nem um caso de mera terminologia, se é que, em geral, é susceptível de se acomodar a linguagem do pensamento a uma terminologia que, em conformidade com a sua essência, seja ins-

[a] 1.ª edição, 1950: porque ser é ser *do* ente (cf. p. 364), o ser pertence à diferença ontológica e remete assim, ele mesmo para uma essência mais originária. Com isto se torna claro que isso, tal *como* a metafísica o conhece (entidade), é apenas *um* modo do Ser [*Seyn*]. Ser – o nome herdado da metafísica – como "Ser" [>Seyn<] para a *distinção* [*Unterschied*].

trumento das ciências. Todavia, a linguagem do pensar desenvolvida a partir do seu destino [*Geschick*] chama o pensado de um outro pensar para a claridade do seu pensar, para liberar o outro na sua própria essência.

O que acontece quando a *skepsis* da consciência antevê o aparecer do saber que aparece e o leva à apresentação? Em que medida é que a apresentação se leva, assim, a ela mesma ao aparecer, de tal maneira que deixa de ser um mero entrar em cena? Só deixa de o ser quando a apresentação tiver a certeza que nela emergirá toda a história da formação da consciência, quadro no qual a consciência natural poderá encontrar a verdade em todas as suas figuras.

O sétimo parágrafo desenvolve a questão "da completude das formas da consciência não real". Trata-se das figuras do saber que aparece, na medida em que não apareceu ainda a si no seu aparecer e, deste modo, não está posto na sua realidade. A completude do emergir das figuras só pode resultar da marcha deste vir. Esta, é a progressão [*Fortgang*] do aparecer. Tem de ser uma marcha necessária. Pois apenas assim lhe fica garantida a coesão que não admite lacunas do acaso. Em que assenta a necessidade da progressão na marcha da apresentação? Em que consiste a essência da progressão?

Para aqui responder correctamente, não devemos
[144] seguir a perspectiva que a consciência natural tem em geral da apresentação do saber que aparece. Em princípio, esta perspectiva é unilateral; pois o representar natural vê sempre apenas um dos lados, aquele que, para ele, nem sequer é um lado, mas sim o todo, o lado daquilo que imediatamente vem ao seu encontro. Para o outro lado, designadamente, para o ser do ente, a consciência natural nunca olha. Esta unilateralidade essencial da consciência natural pode entrar em cena até como uma própria figura da consciência. Ela tem de se apresentar inserida na história de formação da consciência. Mostra-se como aquele cepti-

cismo que, em todo o conhecer e relacionar-se, conclui em que o conhecimento supostamente alcançado nada é em parte alguma. Este cepticismo, enquanto mera mania da dúvida da sofística incondicionada, tem constantemente como resultado o puro nada.

Em que medida é elevada nesta figura da consciência a unilateralidade do saber natural a princípio sabido? Na medida em que a consciência natural acha [*findet*] sempre e por toda a parte apenas o ente, o que aparece, e julga sobre tudo o que vem ao seu encontro em conformidade com este achamento [*Befund*]. O que não é do género deste achamento recai sob a decisão autoritária de que não há tal coisa. O ser não é do género dos achados [*Funde*] da consciência natural, que apenas acha entes. É por isso que, no horizonte da consciência natural, o aparecer do que aparece, a realidade do real, valem como algo vão [*Nichtiges*]. Em conformidade com o juízo da consciência natural, os passos que a apresentação do saber que aparece dá, não levam a nada. Nem vai sequer nunca para além do seu primeiro passo, que a levou já a nada. Como deve continuar a apresentação a partir daí e para onde? A apresentação não consegue progredir, a não ser que continuamente se encerre numa outra figura do saber que aparece, vinda de um lado qualquer, para nesta achar o suposto aparecer e, com ele, de novo cair no nada.

Porém, sempre que emite juízos sobre a apresentação do saber que aparece, a perspectiva a que a consciência natural tem de se subjugar fala com frequência a partir das objecções, supostamente filosóficas, que são apresentadas contra a filosofia de Hegel. Em sua defesa, Hegel ele mesmo no parágrafo subjacente, apenas diz que o nada, ao qual [145]
supostamente conduziria a apresentação do saber que aparece no seu aparecer, não é algo de vazio, mas sim "o nada daquilo de que ele provém". Contudo, o aparecer provém do que aparece ele mesmo. Assim, se aquilo que se produz

na progressão da apresentação procede de onde a marcha provém, e não, de modo algum, [do sítio] para onde o seu próximo passo terá ainda de progredir, então não é de admirar que a marcha da progressão continue a ser estranha para a consciência natural. É por isso que é preciso evitar de antemão que a perspectiva unilateral, que a consciência natural tem da progressão da apresentação, tudo confunda.

O oitavo parágrafo traça o carácter de movimento da marcha histórica em que decorre a história da formação da consciência. A progressão pela série completa das figuras do saber deve dar-se por ela mesma. "Por ela mesma" só pode significar aqui a partir do modo em que a consciência é em si uma marcha. É por isso que a consciência tem agora de ser focada. Em conformidade, este parágrafo conduz ao primeiro dos três princípios da consciência que Hegel, no presente trecho, pronuncia. "Formação da consciência" quer dizer que a consciência se põe ela mesma ao corrente da sua essência, em ser a ciência no sentido do saber absoluto. É nisso que reside o carácter dúplice, de a consciência aparecer a si mesma no seu aparecer, mas simultaneamente se dispor na luz do seu próprio saber em conformidade com as perspectivas essenciais do seu parecer [*Scheinen*] e assim se organizar como o reino das suas figuras. A consciência mesma não é, nem apenas a consciência natural, nem apenas a consciência real. Não é também o mero acoplamento de ambas. A consciência mesma é a unidade originária de ambas. Todavia, o saber real e o saber natural não residem na consciência como partes constitutivas inanimadas. A consciência *é* tanto o saber real como o saber natural, na medida em que aparece a si na unidade originária de ambos e enquanto tal unidade[a].

[a] 1.ª edição, 1950: ser igual a completo aparecer a si; "ideia absoluta" que vem à presença em si e para si – como o completo vir-à-presença a si.

Ambos são diferenciados na consciência. A diferenciação é, na medida em que vigora enquanto inquietação do natural contra o real e do real contra o natural. A consciência mesma é em si a inquietação do diferenciar de si entre o saber natural e o saber real. O movimento da marcha histórica assenta nesta inquietação da consciência mesma e tem já a partir dela o rumo. A consciência não é, nem apenas posteriormente posta no movimento, nem primeiro instruída do seu rumo. [146]

No decurso da história da formação, a consciência natural revela ser "apenas conceito do saber". Mas este "apenas" é quanto basta. Designadamente, na medida em que a consciência natural, no seu representar do ente, inevitavelmente co-representa a entidade do ente, embora não expressamente, a consciência natural nela mesma está para além de si e, ainda assim, não fora de si. A consciência natural não só não toma nenhum conhecimento do "conceito", o qual ela já sempre foi enquanto tal, como opina [*meint*] ainda poder passar sem ele, enquanto que, na verdade, o respectivo domínio circunscrito do ente em que se detém a consciência natural, na sua amplitude e segundo o género de possibilidade do seu domínio, é determinado unicamente a partir do que a consciência mesma é, enquanto saber da entidade do ente. Mas a consciência natural dissimula a si mesma [*verdeckt sich*] a inquietação que nela vigora do [ir] para-além-de-si. Foge dela e prende-se, assim, a seu modo a ela. Considera o seu opinar [*Meinen*] como o verdadeiro, reivindicando assim a verdade para si e certificando que aquilo que toma como seu, não é o seu. O seu próprio opinar trai constantemente a inquietação do imparável arrebatamento do [ir] para-além-de-si. A apresentação do saber que aparece só precisa de entregar-se a esta inquietação para logo já estar na marcha da progressão. Porém, o imparável do movimento só se pode determinar a partir daquilo ao qual a inquietação está obrigada em si. Obriga-

-se àquilo que a arrebata. Isto é a realidade do real, a qual só é na medida em que aparece a si na sua verdade. Vista do rumo da progressão, ela é o fim da marcha. Pensada a partir da inquietação da consciência, a marcha começa com o fim. É um movimento a partir do fim, embora não de modo a que este seja deixado para trás, mas sim, justamente, se che-
[147] gue pelo movimento mesmo ao seu desenvolvimento. O fim da marcha do saber está fixado [*gesteckt*] no saber, na sua própria essência enquanto ele mesmo. Na sua inquietação, a consciência é ela mesma o fixar prévio do fim. É por isso que o oitavo parágrafo começa a caracterização que lhe foi atribuída sobre a mobilidade da consciência com o princípio: "Mas o fim está tão necessariamente fixado no saber quanto a série da progressão". Contudo, o oitavo parágrafo não comenta o fim, pelo menos não na figura com que se representa um fim, na medida em que se o toma por aquilo para o qual alguma coisa se deixa impelir. Se aqui se permitisse utilizar a linguagem da mecânica, como ajuda de recurso, podíamos dizer que a progressão na marcha histórica da história da formação da consciência não é impulsionada para a frente a partir da respectiva figura da consciência e para o ainda indeterminado, ela é sim atraída a partir do fim já fixado. O fim que atrai produz-se no atrair ele mesmo, no seu aparecer, e conduz de antemão a marcha da consciência à plenitude da sua completa permanência [*Vollständigkeit*].

Pela sua *skepsis*, o cepticismo que se consuma a si mesmo já tomou em vista o fim assim consituído, introduzindo-o no centro da inquietação da consciência mesma. Uma vez que este centro começa constantemente o movimento, a *skepsis* que vigora na essência do saber já abarcou todas as possíveis figuras da consciência. Em conformidade com este abarcar, está completo o alcance das formas do saber não real. O modo pelo qual a apresentação representa todo o saber que aparece no seu aparecer não é outra coisa

que a co-execução da *skepsis* que vigora na essência da consciência. Sustém de antemão o imparável, pelo qual a consciência é arrancada para fora, para além de si mesma, quer dizer, do saber natural para o saber real. Pelo arrancamento para fora, para além de si mesma, a consciência natural perde aquilo que toma como o seu verdadeiro e a sua vida. Por isso, o arrancamento para fora, para além de si mesma, é a morte da consciência natural. Nesta morte constante, a consciência sacrifica-se, para com a sua morte ganhar pelo sacrifício a sua ressureição para si mesma. Neste arrancamento para fora, para além de si mesma, a consciência natural sofre uma violência. Porém, ela provém [148]
da consciência mesma. A violência é o vigorar[9] da inquietação na consciência mesma. Este vigorar é a vontade do absoluto, que na sua absolutidade em si e para si quer estar junto de nós, junto de nós que constantemente permanecemos no meio de entes, no modo da consciência natural.

Talvez agora faça sentido o princípio que denominamos por primeiro princípio da consciência: "Mas consciência é para si mesma o seu *conceito*...". O princípio diz outra coisa do que a observação no começo do sexto parágrafo: "A consciência natural irá revelar-se como sendo apenas conceito do saber...". Agora, já não é da consciência natural que se fala, mas sim pura e simplesmente da consciência mesma. Agora, a palavra "conceito" é expressamente realçada. "Conceito" significa agora o aparecer-a-si-mesmo da consciência na sua verdade, cuja essência consiste na certeza incondicionada. Em conformidade com ela, algo sabido não foi ainda concebido quando é meramente repre-

[9] N. T. A proximidade etimológica entre *walten*, vigorar, e Gewalt, violência, permite compreender o sentido desta última como "vigor", sentido presente não só neste contexto, como também em muitos dos usos correntes de *Gewalt* e *gewaltig*, no alemão quotidiano, que Heidegger explora nos seus textos mais investidos.

sentado em geral. Pelo contrário, no seu ser-sabido tem de estar retro-referenciado ao saber correspondente e representado ele mesmo nesta referência a ele. Só assim é que o sabido se encontra universalmente no saber, o qual, por esta via, se tornou num representar universal (conceber) num sentido abrangente e simultaneamente incondicionado. Na relação com este conceito, em que a consciência se concebe a si mesma, a consciência natural permanece sempre e respectivamente "apenas conceito". Pois, na medida em que é consciência, tem uma representação do estar-sabido em geral. É apenas porque a consciência é para si mesma o seu conceito que a consciência natural pode, enquanto integrando ela mesma a consciência, persistir em ser apenas conceito do saber. Contudo, só conseguimos compreender suficientemente o primeiro princípio acerca da consciência quando não apenas deixamos de considerar a distinção acentuada por Hegel entre "*conceito*" e "apenas conceito", como consideramos também o que se encontrava na perspectiva da meditação ao longo dos últimos parágrafos. No princípio "Mas consciência é para si mesma o seu *conceito*", a acentuação própria recai sobre o "é". Isto significa que a consciência consuma por si mesma o seu aparecer a si e de modo a que no aparecer a si mesma construa para si o sítio do aparecer, sítio que pertence à sua essência. É assim que a consciência se acha a si mesma no seu conceito.

[149] É porque a verdade da consciência se torna nítida no primeiro princípio da consciência que Hegel pode, agora, evidenciar também a consciência natural no sentido em que não é o saber real. Ele também designa a consciência natural como o não-verdadeiro. Todavia, isto não significa de modo algum que a consciência natural seja meramente o aterro do falso, do ilusório e do erróneo. Pelo contrário, significa que a consciência natural é sempre o ainda não verdadeiro que é dominado pela violência que a arrebata

na sua verdade. A consciência natural sente esta violência e fica com medo da sua própria subsistência. Hegel, cujo racionalismo não se poderá nem elogiar nem censurar o suficiente, fala, no trecho decisivo em que menciona a referência do saber natural ao ser do ente, do "sentimento da violência". Este sentir da violência da vontade que o absoluto *é* enquanto tal caracteriza o modo em que a consciência natural "é apenas conceito do saber". Mas seria insensato julgar [*meinen*] que Hegel julga que o medo natural que faz com que a consciência se esquive ao ser do ente é, enquanto esta referência natural ao ser, inadvertidamente também o modo *no* qual esse medo seria até mesmo o órgão *pelo* qual a filosofia pensa o ser do ente, como se aí, onde o pensar tem de reportar-se ao sentimento, também já a filosofia, num abrir e fechar de olhos, ficasse abandonada ao mero sentimento, em vez de se fundar sobre a ciência. Mas este julgar-opinar superficial, que hoje, como sempre, faz a sua escola, faz ele mesmo parte da vaidade do entendimento, que se apascenta na indolência da sua irreflexão e tudo dissolve nela. No fim do mesmo parágrafo, que, com o primeiro princípio da consciência, olha para fora, para a verdade do saber, aparece a sua não--verdade na figura do "árido eu", o qual acha a sua única satisfação na restrição ao ente que vai ao seu encontro.

O "árido eu" é a designação do proceder despótico do opinar habitual no âmbito da filosofia. Mas a designação não denomina todavia o eu singularizado em si para distinguir da comunidade no "nós". Pelo contrário, o "árido eu" é justamente o sujeito dos muitos no seu opinar [150]
habitual. O "árido eu" vive no egoísmo do "impessoal [*man*]", egoísmo que, a partir do medo do cepticismo que se consuma a si mesmo, se põe a salvo na dogmática do opinar. O princípio desta continua a ser fechar os olhos perante a apresentação do saber que aparece e recusar-se a acompanhar a progressão da apresentação. É por isso que o

dogmatismo das opiniões comuns tem de permanecer entregue a si mesmo. A filosofia não rejeita com esta decisão a consciência natural. Como poderia fazê-lo, uma vez que a ciência *é* a verdade do ainda-não-verdadeiro e, assim, justamente ele mesmo, embora o seja na sua verdade. A filosofia, antes de mais, descobre a consciência natural na sua naturalidade e reconhece-a. É claro que, por outro lado, a filosofia ignora a consciência natural, quando esta se pavoneia como filosofia para, contra a filosofia, apagar os limites e lhe virar as costas enquanto conhecimento do ser do ente. Mas a filosofia só ignora aquilo que já por si mesmo, de costas voltadas para ela, se afastou dela, enquanto que a filosofia, neste ignorar, aceita todavia a consciência natural e apenas esta, para ser a marcha em que a verdade da consciência aparece.

A apresentação do saber que aparece é o cepticismo que se consuma a si mesmo. Na medida em que se realiza, efectiva-se. A apresentação exibe-se enquanto tal, em vez de apenas entrar em cena. Não é o caminho da apresentação que vai da consciência natural para a real, mas é sim a própria consciência, a qual é em todas as figuras da consciência enquanto distinção entre consciência natural e real, que progride de uma figura para outra. A progressão é uma marcha, cujo movimento é determinado a partir do fim, quer dizer, a partir da violência da vontade do absoluto. A apresentação segue o aparecer do saber que aparece que vai ao seu encontro. Agora, a representação que a consciência natural tinha do conhecer absoluto, segundo a qual esta era um meio, desvaneceu-se. Agora, o conhecer já não pode ser posto-à-prova, pelo menos, não como um meio que seja aplicado sobre um objecto. Além disso, porque a apresentação se exibe a si mesma, o pôr-à-prova em geral
[151] parece ter-se tornado supérfluo. Assim, depois deste esclarecimento, poderia pois começar imediatamente a apresentação. Mas ela não começa, pressupondo não ter ainda

começado. Seguem-se novos parágrafos de meditação. Isto revela que não nos foi ainda suficientemente explicitada a essência da apresentação do saber que aparece, nem alcançámos ainda o nosso próprio relacionamento com ela. O modo de co-pertencer da apresentação e do apresentado, se, e em que medida ambos serão até a mesma coisa, sem contudo se diluir numa coisa só, permanece obscuro. Como é que o conhecer absoluto poderá ser um caminho para o absoluto, se o absoluto, em si e para si, já está em nós? Se se puder falar aqui ainda de um caminho, então será apenas do caminho que o próprio absoluto percorre, na medida em que ele *é* este caminho. Poderia a apresentação do saber que aparece ser este caminho e marcha? A essência da apresentação tornou-se ainda mais enigmática. É evidente apenas que a apresentação, separada do absoluto, não lhe faz frente [vinda] sabe-se lá donde, em conformidade com o modo pelo qual a consciência natural representa o conhecer.

Todavia, *o nono parágrafo* retoma justamente esta representação natural do conhecer. Isto acontece, é claro, para colocar novamente a questão da prova do conhecer absoluto. A prova do conhecer, na medida em que [este] não é nenhum meio, irá tornar-se tão pouco credível que, pelo contrário, só a partir de agora é que se poderá impor como algo digno de ser questionado. Quando a apresentação produz o saber que aparece no seu aparecer, coloca a consciência ainda-não-verdadeira na sua verdade. Dimensiona o que aparece enquanto tal em conformidade com o seu aparecer. É este o critério. Aonde é que a apresentação o vai buscar? Na medida em que a ciência assume a prova do saber que aparece, entra em cena ela mesma como a instância e, assim, como o critério do pôr-à-prova. Se o seu entrar em cena consistir em que a apresentação se efective, então terá logo aquando do seu primeiro passo de trazer consigo o critério do pôr-à-prova enquanto um [critério]

legitimado. Por um lado, a ciência, para se efectivar, neces-
[152] sita do critério; [mas], por outro lado, se se pressupõe que um conhecer absoluto não pode aceitar o critério de uma parte qualquer, o critério só poderá dar-se na efectivação. A apresentação é constrangida, se quiser avaliar o saber não-verdadeiro na sua verdade, a conciliar o inconciliável. O impossível atravessa-se-lhe no caminho. Como se pode remover este obstáculo?

O *décimo parágrafo* prossegue a reflexão de um modo que mostra que Hegel não compensa nem elimina com argumentos lógicos o que é contraditório na essência da apresentação. O que aparentemente é inconciliável não reside na essência da apresentação. Reside no modo insuficiente em que vemos a apresentação, sempre já dominados pelo modo de representar da consciência natural. A apresentação visa o aparecer do saber. A apresentação é também um saber. Ambos integram a consciência mesma. Se a questão do critério e do pôr-à-prova em geral tem um suporte, então será só na consciência e a partir desta mesma que tal questão poderá inquirir aquilo que questiona. Será a consciência mesma, enquanto consciência em si, algo assim como medida e critério? Será a consciência enquanto tal, a partir de si, um pôr-à-prova? A consciência sobressai mais claramente ao olhar-que-vê-a-essência [*Wesensblick*]. Contudo, não aflora ainda que aspecto da consciência a meditação visa.

Como se ainda não houvesse dito absolutamente nada acerca da consciência nos parágrafos anteriores, Hegel começa por fazer referência a duas determinações, "tal como ocorrem na consciência". Designa-as saber e verdade. Chamam-se "determinações abstractas" na medida em que resultam de um olhar para a consciência, que não olha para a plena essência da constituição da consciência e da sua unidade. A consciência é aqui tomada tal como se oferece imediatamente, e isto quer dizer sempre unilateralmente, ao representar natural.

Ser-consciente [*Bewußt-sein*] quer dizer que há algo no estado do sabido. Mas o sabido é no saber e é enquanto um saber. O sabido é aquilo ao qual a consciência se refere [153] no modo do saber. O que se encontra na referência é o sabido. É-o na medida em que o é "para" a consciência. Um tal ente é no modo do "ser para...". Mas "ser para" é um modo do saber. Neste modo, algo é "para o mesmo", designadamente para a consciência, para a qual ele é todavia, enquanto o sabido, um outro. No saber, enquanto "ser para", é algo uma e outra coisa "para o mesmo". Contudo, no saber, o sabido não só é representado em geral, como este representar visa [*meint*] o sabido como um ente que é em si, quer dizer, que, deveras, é. Este ser em si do sabido chama-se verdade. Também a verdade é uma coisa (algo representado) e outra (um ente em si) "para o mesmo", para a consciência. Ambas as determinações da consciência, o saber e a verdade, se diferenciam como o "ser para" e o "ser em si". Hegel dirige o olhar apenas para ambas as determinações, sem aprofundar "o que propriamente há nelas". Todavia, Hegel fez assim [de um modo] imperceptível, embora deliberadamente, referência a um traço fundamental característico da consciência. De passagem, as primeiras frases do parágrafo mencionam-no até.

Na consciência, algo é diferenciado dela[a] e por ela. É como se fosse ela mesma, por si mesma, algo para outro. Mas o que é separado nesta distinção (o objecto para o sujeito no sujeito) permanece, pelo diferenciar, justamente referido àquilo que distingue. A consciência separa, representando, algo de si, acrescenta, porém, a si, o separado. A consciência é em si mesma um diferenciar que o não é. A consciência, enquanto este diferenciar que o não é, é ambígua na sua essência. Este ambíguo é a essência do

[a] 1.ª edição, 1950: em oposição a ela.

representar. É por causa da ambiguidade que ambas as determinações, o saber e a verdade, o "ser para" e o "ser em si", ocorrem imediatamente em todo o domínio da consciência, de tal modo que elas mesmas são ambíguas.

Mas, do ponto de vista de ambas as determinações, o que é afinal a apresentação que, enquanto representar, continua a ser ela mesma um modo da consciência? Representa o que aparece no seu aparecer. Investiga o saber no
[154] que diz respeito à sua verdade. Põe à prova aquele no que diz respeito a esta. Move-se no diferenciar da diferenciação, que *é* a própria consciência enquanto tal. Abre-se assim, atendendo à distinção, uma perspectiva sobre a possibilidade essencial de que a apresentação receba o seu critério e o seu carácter de pôr-à-prova a partir daquilo em que se move. A perspectiva tornar-se-á mais clara assim que se evidencie o que visa, visto a partir da consciência mesma, o pôr-à-prova que avalia.

O *décimo primeiro parágrafo* pergunta imediatamente o que é que investiga a apresentação do saber que aparece. Contudo, esta pergunta só poderá ser colocada imediatamente quando pergunte não apenas pelo que é investigado, como também por quem investiga. Pois, o que há que investigar, se é de algo sabido que se trata, é no nosso saber para nós, que investigamos. Com a caracterização da ciência, que apresenta o saber que aparece no seu aparecer, entramos nós mesmos, sem darmos por isso, no jogo da apresentação. Revela-se-nos que nós mesmos já estamos no jogo, na medida em que o apresentado da apresentação é "para nós". É por isso que não pode ser contornada a pergunta sobre qual o papel que cabe ao "para nós" na ciência. O seu alcance atinge uma dimensão que não podemos agora nem sequer supor.

O que é que investigamos quando pomos à prova o saber no sentido da sua verdade? A verdade é o ser-em-si. O saber é o ser para uma consciência. Quando investiga-

mos a verdade do saber, procuramos o que o saber em si é. Só que, através da nossa investigação, o saber tornar-se-ia nosso objecto. Ter-se-ia tornado num ser para nós, se o houvéssemos colocado diante de nós no seu ser-em-si. Apreenderíamos não a verdade do saber, mas apenas o nosso saber dele. O ser para nós continuaria a ser o critério com que mediríamos o ser-em-si do saber. Mas, então, como é que o saber havia de obedecer a um critério que inverte aquilo que devia ser medido [convertendo-o] na própria medida? Se a apresentação do saber que aparece tivesse de se consumar no modo que resulta da perspectiva sobre ambas as determinações da consciência, o saber e a verdade, então apenas restaria à apresentação ter de conti- [155] nuar a inverter o seu próprio comportamento [convertendo-o] no seu contrário.

O *décimo segundo parágrafo* liberta a apresentação desta nova dificuldade agora surgida. Uma simples indicação da natureza do objecto que ela [apresentação] apresenta leva a essa libertação. O objecto é a própria consciência. A sua natureza é aquilo que, a partir de si mesmo, se revela no aparecer. Terá a consciência, pela sua natureza, um carácter de critério? Se o tem, então a consciência terá de prestar a partir de si a possibilidade de simultaneamente ser a medida e o medido. Terá de ser algo tal que, nessa perspectiva, seja distinto em si, mas que também, por outro lado, simultaneamente, o não seja. Algo de semelhante aflorou no décimo parágrafo. A ambiguidade essencial da consciência, ao ser a distinção do representar, representar este que, por outro lado, simultaneamente não é nenhuma distinção, aponta para uma duplicidade na natureza da consciência. Nisso, reside inclusa a possibilidade de, na essência, ser simultaneamente uma e a outra coisa: a medida e o medido. Se tomarmos a ambiguidade não como uma insuficiência de univocidade, mas sim como característica da própria unidade da sua essência, então a consciência mostra

no ambíguo o co-pertencer-se das determinações, à partida representadas separadamente, [a saber] do saber e da verdade. É da natureza da consciência que resulta a possibilidade do medir e da medida.

Hegel caracteriza a natureza do objecto da apresentação, que representa o saber que aparece, com uma segunda frase acerca da consciência. A primeira, pronunciada no oitavo parágrafo, reza assim: "Mas a consciência é para si mesma o seu *conceito*". Segue-se-lhe agora como segunda frase: "A consciência dá o seu critério nela mesma"[10]. A frase chama a atenção pelo seu uso linguístico. Mas este uso linguístico, que nos é estranho, é familiar a Hegel e, com efeito, a partir daquilo que se lhe revela como a natureza do objecto. Porque é que Hegel declara "nela mesma" e não "em si mesma"? Porque depende da consciência que
[156] haja um critério para ela. O critério não é retirado de qualquer parte para que a consciência o tome em si e o tenha, assim, para si. O critério também não vem só a ser aplicado à consciência. Depende dele mesmo e, com efeito, porque o criterioso resulta já a partir dele mesmo, na medida em que é de modo dúplice medida e medido. Mas não se poderia dizer também, do mesmo modo, ou ainda melhor, que a consciência dá o seu critério a si mesma? Mas afinal o que é a consciência em si mesma? A consciência é em si, quando está em si, e está em si, quando é propriamente para si e de modo a sê-lo em si e para si. Se a consciência desse o seu critério a si mesma, então, pensando rigorosamente, isso significaria: que a consciência se dá o critério para si mesma. Habitualmente, porém, a consciência não faz propriamente caso do que em verdade é. Por outro lado, a verdade não advém à consciência de um lado qualquer. Ela mesma é já, para si mesma, o seu conceito. É por isso que tem o seu critério nele. É por isso que coloca ela mesma o

[10] N.T. Cf. nota ao texto de Hegel, p. 113 da 1.ª edição.

critério à disposição dele mesmo. O "nela mesma" significa, duplamente, que a consciência tem o critério residente na sua essência. Mas aquilo que nela reside, e não noutra coisa qualquer, isso não se o dá directamente a si mesma. Ela dá o critério nela mesma. Dá-o e, apesar disso, simultaneamente, não o dá.

Na medida em que a consciência natural representa o ente em si, o representado é o verdadeiro e, justamente, "para ela", consciência que representa imediatamente. Hegel faz uso, em conformidade com o "nela mesma", deste "para ela", quando quer dizer que a consciência considera como o verdadeiro o representado directamente por ela. Representando directamente, a consciência emerge no representado e não o retrorefere expressamente a si, enquanto representante. A consciência tem, decerto, o seu representado no seu representar, mas não para si e sim apenas "para ela". Porém, com o verdadeiro, que representa para ela, deu simultaneamente nela mesma "para nós", os que nos atemos à verdade do verdadeiro, a verdade do verdadeiro, quer dizer, o critério. Na medida em que apresentamos o saber que aparece enquanto tal, tomamos o aparecer como critério para nele medir o saber que isto que aparece tem por verdadeiro. No saber que aparece, aquilo [157] que é por ele sabido é verdadeiro. Se chamarmos objecto a isto [que é] verdadeiro e conceito ao saber, então o apresentar pondo à prova do que aparece, relativamente ao seu aparecer, consiste em averiguar se o saber, quer dizer, aquilo que a consciência natural considera como o seu saber, corresponde àquilo que é o verdadeiro. Ou se chamarmos, inversamente, objecto ao saber que pomos à prova e conceito ao em-si do sabido, então o pôr à prova consiste em averiguar se o objecto corresponde ao conceito. O que é decisivo, o que é preciso apreender nesta indicação, é que sempre que representemos o que aparece no seu aparecer, cabe à própria consciência aquilo que medimos e aquilo

com que o medimos. Ambos os momentos essenciais do pôr à prova, a consciência trá-los nela mesma. Para nós, os que apresentamos, resulta disso a máxima que dirige todo o representar do que aparece no seu aparecer. Reza assim: ponde de lado os vossos caprichos e as vossas opiniões sobre o que aparece. Por conseguinte, a atitude fundamental do conhecer absoluto não consiste em assaltar a consciência que aparece com um dispêndio de conhecimentos e de argumentos, mas sim em suprimir tudo isto. Suprimindo-o, alcançamos o puro examinar, que nos deixa ver o aparecer. No examinar conseguimos alcançar a ver "a coisa tal como ela mesma *em si e para si* é". Mas a coisa é o saber que aparece enquanto o que aparece. A coisidade da coisa, a realidade do real é o aparecer ele mesmo.

A consciência que aparece é nela mesma o que vai ser medido e o critério. O modo em que Hegel evidencia que ambos cabem à consciência sobressai como um jogo esquisito com meras palavras que levanta suspeitas. São próprios da consciência o saber e o verdadeiro nele sabido. Parece ir dar tudo ao mesmo, se chamarmos àquele o conceito e a este o objecto, ou inversamente, a este o conceito e àquele o objecto. De facto, vai tudo dar ao mesmo. Mas, nem por isso é de modo algum igual, nem, portanto, é indiferente
[158] como fazemos uso das designações de conceito e objecto. Quando se chama objecto ao verdadeiro representado na consciência natural, então este é o objecto "para ela", a consciência natural. Mas quando se chama objecto ao saber, então é o saber, enquanto o que aparece, que é o objecto "para nós", os que observamos o que aparece em vista do seu aparecer. Quando o saber, pelo qual a consciência natural representa o sabido, se chama conceito, então o conceber é o representar de algo enquanto algo. A palavra "conceito" é tomada no sentido da lógica tradicional. Se, ao contrário, chamarmos conceito ao verdadeiro representado na consciência, no qual se mede o saber

enquanto objecto para nós, então o conceito é a verdade do verdadeiro, o aparecer, em que o saber que aparece é trazido a si mesmo.

O uso, à primeira vista indiscriminado, dos nomes de objecto e de conceito não é de modo algum arbitrário. Ficou vinculado de antemão e, justamente, à natureza da consciência que a primeira frase sobre a consciência declara: "Mas a consciência é para si mesma o seu *conceito*". É naquilo que a consciência considera como [sendo] o seu verdadeiro que há-de realizar [*realisieren*] uma figura da sua verdade. O verdadeiro é o objecto "para ela". A verdade é o objecto "para nós". É porque a consciência é para si mesma o seu conceito que ela dá o seu critério nela mesma. No que aparece aparece o aparecer do que aparece, não "para ela", mâs sim "para nós". Hegel declara-o na frase que agora, com o auxílio da acentuação por nós posta, compreendemos com maior clareza: "É naquilo, portanto, que a consciência dentro de si mesma declara como 'em-si', ou como 'verdadeiro', que *temos* (e, com efeito, nós, os que conhecemos absolutamente) o critério que ela mesma coloca, para com ele medir o *seu* saber."

É porque temos disponível a partir da própria consciência o critério do pôr-à-prova que, a este respeito, se não torna necessário nenhum ingrediente da nossa parte. Mas aquilo que temos disponível, na medida em que nós mesmos somos consciência, não está ainda expressamente disponível. Se a apresentação é colocada sob a máxima do puro examinar, então justamente permanece obscuro [159]
como é que, mediante o mero abandonar das nossas opiniões havemos de receber algo e de ter o critério já enquanto tal. Concedendo que o saber a ser medido e o critério cabem à consciência, de modo que aqui apenas nos reste o aceitar, o medir e a sua consumação não poderão evidentemente ocorrer sem o nosso ingrediente. Mas não ficará por último todo o essencial da apresentação ao

critério do nosso próprio agir? E como será com o próprio pôr-à-prova, sem o qual nem o medido nem o critério são o que são?

O décimo terceiro parágrafo responde a esta questão, na medida em que enuncia e esclarece o terceiro princípio da consciência. Este princípio está subtilmente dissimulado numa oração subordinada. Reza assim, na forma de uma oração principal: "A consciência põe-se a si mesma à prova". Isto quer dizer: a consciência, na medida em que é consciência, é o pôr-à-prova. A palavra fundamental da metafísica moderna, a consciência, só será então pensada, se no "ser- [*-sein*]" pensarmos conjuntamente o traço do pôr-à-prova e, justamente, de um pôr-à-prova que é determinado pelo estar-consciente [*Bewußtheit*] do saber.

No pôr-à-prova, o que vai ser medido e a medida estão juntos um do outro. Por isso, nunca se confrontam na consciência apenas por uma ligação superveniente de um ao outro. A natureza da consciência consiste na coesão de ambos. Esta natureza revelou-se em múltiplos sentidos. A consciência natural é saber imediato do objecto que ela considera como o verdadeiro. A consciência natural é, simultaneamente, um saber do seu saber do objecto, mesmo quando não se volta expressamente para este saber. A consciência do objecto e a consciência do saber são a mesma, para a qual ambos, objecto e saber, são algo sabido. Objecto e saber "são para a mesma". Para a mesma, a consciência mesma, é simultaneamente um e o outro. A consciência é para ela a diferenciação de ambos, de um frente ao outro. A consciência é, em conformidade com a sua natureza, a comparação de um com o outro. Este comparar *é* o pôr-à-prova. "A consciência põe-se a si mesma à prova."

[160] Mas a consciência só é, em sentido próprio, o pôr-à-prova sempre e de cada vez no modo em que, acima de tudo, se lhe torna claro para ela, quer se o saber corresponde ao objecto e, assim, o objecto em verdade é, quer se

o objecto corresponde àquilo que o saber, no fundo, sabe. A prova só o é na medida em que um tal devir acontece à consciência. Um tal devir sobrevém à consciência quando esta descobre o que é na verdade aquilo que, de maneira imediata, ela achou [que era o] verdadeiro; quando vai atrás daquilo que então sabe com certeza, logo que representa o objecto na sua objectualidade. Por conseguinte, tanto por detrás do objecto como também por detrás do seu representar imediato do objecto, há para a consciência ainda alguma coisa em direcção à qual tem de ir, em direcção à qual se tem ainda de abrir. Abrir-se, significa, aqui, abrir-se para... e pôr-se a caminho de...

Durante a explicitação do primeiro princípio da consciência revelou-se que a consciência natural é "apenas conceito do saber". Tem, com efeito, uma representação geral do seu objecto enquanto objecto, nesse sentido, igualmente do seu saber enquanto saber. Mas a consciência natural não se mete neste "enquanto", porque para ela só vale o imediatamente representado, embora sempre só com a ajuda deste "enquanto". Porque, segundo o seu próprio sentido, não aceita o "enquanto", nunca, teimosa como é, descobre por si mesma aquilo que, de um modo estranho, tem como seu pano de fundo diante de si. Assim, a consciência é a aferição e, contudo, também não a é. A consciência é, pela sua natureza, no representar do objecto, a diferenciação entre o "em si" e o "ser para ela", entre verdade e saber. A consciência é não apenas a diferenciação – que ao mesmo tempo não é tal – como é também, assim, um aferir do objecto com a sua objectualidade, do saber com o seu estar-sabido. A consciência mesma é a aferição, que, é claro, a consciência natural, em sentido próprio, nunca consuma.

Na natureza da consciência, o saber e o objecto estão divididos e, contudo, nunca podem separar-se. Na natureza da consciência, o objecto e o conceito estão igualmente [161]

divididos no "enquanto", embora nunca se possam separar. Na natureza da consciência este "ambos" está ele mesmo dividido e, contudo, não pode separar-se. Que Hegel distinga tudo isto, mas nivele, porém, as distinções num distinguir geral e, assim, as não deixe emergir no que lhes é próprio, tem o seu motivo encoberto na essência da metafísica e não na posição metafísica fundamental da filosofia de Hegel. Simultaneamente, é da essência encoberta da metafísica que resulta que o nível, ao qual são niveladas as diferenças [*Differenzen*], se determine a partir da separação [*Diskretion*] um do outro, separação que se representa na distinção [*Distinktion*] da *ratio*. Hegel concebe a distinção [*Distinktion*] como a negação da negação.

Com a devida precaução e as necessárias cautelas, é possível estabelecer uma diferença [*Differenz*] relativamente às distinções postas por Hegel, que anteriormente fora designada noutro sentido. À consciência natural podia chamar-se consciência ôntica, na medida em que visa directamente [*geradezu*] o objecto enquanto ente e, nesse sentido, igualmente, o seu saber dele enquanto algo que é ente e sempre o será. A expressão ôntico, criada a partir da expressão grega τὸ ὄν, o ente, significa aquilo que tem a ver com o ente. Mas o grego ὄν, "ente", alberga em si uma essência própria de entidade (οὐσία), a qual não permanece de modo algum a mesma no decurso da sua história. Quando, pensando, fazemos uso das palavras ὄν e "ente", pressupõe-se, em primeiro lugar, que pensamos – quer dizer, que tomamos em consideração – em que medida, em cada caso, o significado se altera e como, em cada caso, historicamente se fixa. Quando o ente aparece como objecto, na medida em que a entidade se clareou enquanto objectualidade e quando, por conseguinte, se aborda o ser como não-objectual, então tudo isto assenta já sobre aquela ontologia, pela qual o ὄν foi determinado enquanto ὑποκείμενον, este, como *subiectum*, mas cujo ser o foi a partir da subjectidade

da consciência. É porque ὄν significa tanto "ente" [*Seiendes*] como "sendo" [*Seiend*] que o ὄν enquanto "ente" pode ser reunido (λέγειν) em direcção ao seu "sendo". O ὄν até já está reunido em entidade, em conformidade com a sua duplicidade enquanto ente. Ele é ontológico. Mas com a [162] essência do ὄν e a partir dele, altera-se sempre este reunir, o λόγος, e, com ele, a ontologia. Desde que o ὄν, o que-está-presente, emergiu enquanto φύσις, o estar-presente do que-está-presente assenta, para os pensadores gregos, no φαίνεσθαι, no aparecer que se mostra do não-encoberto. Assim, a multiplicidade do que-está-presente, τὰ ὄντα, é pensada como aquela que no seu aparecer é simplesmente tomada como o que-vem-à-presença. Tomar significa aqui: receber, sem mais nem menos, e deixá-lo permanecer no presente. O tomar (δέχεσθαι) permanece sem fazer nada mais. Não continua, nomeadamente, a pensar o estar-presente do presente. Permanece na δόξα. Em compensação, o νοεῖν é aquele perceber que percebe o presente especificamente no seu estar-presente e nesse sentido o inquire.

A duplicidade do ὄν designa tanto o presente como o estar-presente. Designa ambos simultaneamente e nenhum deles enquanto tal. A esta duplicidade essencial do ὄν corresponde que o νοεῖν do εἶναι, do ἐόν, co-pertence à δόξα dos δοκοῦντα, quer dizer, dos ἐόντα. O que o νοεῖν percebe não é o deveras ente, disitinguindo-se da mera aparência. Pelo contrário, a δόξα percebe ela mesma imediatamente o que-está-presente, mas não o estar-presente do presente, cujo estar-presente o νοεῖν percebe.

Se pensarmos – o que será necessário futuramente – a essência da metafísica no emergir do dúplice do que-está-presente e do vir-à-presença a partir da duplicidade, que se encobre, do ὄν, então o início da metafísica coincide com o início do pensamento ocidental. Se, pelo contrário, se tomar a essência da metafísica como a separação entre

um mundo suprasensível e um mundo sensível, valendo aquele como o deveras ente, ao contrário deste, ente apenas aparente, então a metafísica começa com Sócrates e Platão. Contudo, o que com o seu pensamento começa é apenas uma interpretação com uma orientação peculiar daquele dúplice primordial no ὄν. É com ela que começa a in-essência da metafísica. A partir desta in-essência, os que se lhes seguiram interpretam incorrectamente até hoje o começo essencial em sentido próprio da metafísica. Contudo, a in-essência a ser aqui pensada não é nada de
[163] negativo, se considerarmos que logo no começo essencial da metafísica, a diferença [*Differenz*] que vigora na duplicidade do ὄν permanece por pensar e, com efeito, de modo que este permanecer-por-pensar constitui a essência da metafísica. Em conformidade com este por-pensar permanece também por fundar o λόγος do ὄν. Mas é este por-fundar que dá à onto-logia [*Onto-Logie*] o vigor-violência da sua essência.

Por detrás deste título, encobre-se-nos a história do ser. Ontológico significa realizar a reunião do ente com a sua entidade. Ontológica é aquela essência que, em conformidade com a sua natureza, se encontra nesta história, na medida em que a suporta sempre em conformidade com o não-estar-encoberto do ente. Podemos dizer, por conseguinte, que a consciência, no seu representar imediato do ente, é consciência ôntica. Para ela, o ente é o objecto. Mas, o representar do objecto representa, embora por-pensar, o objecto enquanto objecto. Ela [consciência] já reuniu o objecto na sua objectualidade e é, por isso, consciência ontológica. Porém, porque não pensa a objectualidade enquanto tal, embora já a represente, a consciência natural é e não é ontológica. Dizemos que a consciência ôntica é pré-ontológica. Enquanto tal, a consciência natural, ôntico-pré-ontológica, *é* de modo latente a diferenciação entre o verdadeiro ôntico e a verdade ontológica. É porque *ser-*

-consciente [*Bewußt-sein*] significa *ser* esta diferenciação, que a consciência é, a partir da sua natureza, a aferição entre o representado onticamente e o representado ontologicamente. Enquanto aferição, é no pôr-à-prova. Em si mesma, o seu representar é um submeter-se-à-prova natural.

É por isso que a consciência ela mesma nunca é, assim, apenas consciência natural, de modo a permanecer de alguma forma separada daquilo que, em verdade, o seu objecto é, e daquilo que o seu saber em certeza é. A consciência natural assenta na sua natureza. É segundo um dos seus modos. Mas não é ela mesma a sua natureza. É-lhe, antes, natural nunca chegar à natureza a partir de si mesma nem, portanto, àquilo que permanentemente se passa por detrás das suas costas. Contudo, enquanto consciência pré-ontológica de modo natural já foi posta a caminho da sua verdade. Porém, a caminho, está sempre a voltar atrás e per- [164]
manece para ela. Ao opinar habitual não interessa constatar o que é que, no fundo, se encontra e se esconde por detrás daquilo que considera o verdadeiro. Fecha-se ao examinar, na qualidade do qual a *skepsis* se certifica do que é que, em verdade, é enquanto verdade por detrás do verdadeiro. Talvez um dia a *skepsis* até pudesse chegar ao ponto de ver que aquilo que para o opinar da filosofia continua a ser um por-detrás é, na verdade, um por-diante. A sua verdade, por detrás da qual, enquanto seu pano de fundo, a consciência natural nunca vai, é ela mesma, quer dizer, em verdade, o proscénio da luz, dentro da qual se encontra já todo o tipo de saber e de consciência enquanto um ter-visto.

Mas a filosofia mesma defende-se, de tempos a tempos, da *skepsis*. Prefere o opinar habitual da consciência natural. Ela reconhece até que a objectualidade pertence ao objecto enquanto objecto. Porém, a objectualidade é, para ela, apenas o não-objectual. A filosofia atém-se ao opinar habitual e persuade-o de que, no fundo, tem razão; pois [segundo ela] o não-objectual só se deixa representar

"-se" nas representações da consciência habitual, as quais, por isso, seriam insuficientes e um mero jogo de signos, [além disso] faria penetrar facilmente algumas asseverações na consciência natural e até lhe daria a impressão que este asseverar seria filosofia crítica, uma vez que esta teria um comportamento céptico relativamente à ontologia. Contudo, esta espécie de *skepsis* é apenas a aparência da *skepsis* e, por isso, uma fuga do pensar, para o sistema do opinar.

Quando, pelo contrário, a *skepsis* se realiza como cepticismo acabado, dentro da metafísica, o pensar está em marcha enquanto aferir expressamente realizado pela consciência ontológica da consciência ôntica e pré-ontológica. Esta, não se separa da consciência natural, regressando, sim, à natureza da consciência enquanto unidade originária do representar ôntico e pré-ontológico. Quando acontece o aferir, está em marcha o pôr-à-prova. Neste acontecer, a consciência é o seu próprio aparecer a si no aparecer. É o que está-presente para si mesma. É. A consciência é, na medida em que devém [*wird*] na sua verdade.

[165] O devir [*Werden*] é, na medida em que ocorre o pôr-à-prova, que é um aferir. O pôr-à-prova só pode mesmo avançar, na medida em que ocorre a partir de si mesmo. A *skepsis* vê diante de si e precavê-se. Ela atende àquilo que o saber e o seu objecto na sua verdade são. O sexto parágrafo já indicava que a consciência natural perdia a sua verdade durante o caminho da provação. Quando o que para ela é pretensamente verdadeiro é considerado em função da verdade, resulta que o saber não corresponde ao seu objecto, na medida em que não se deixa abordar pela objectualidade deste. Para se adequar à verdade do objecto, a consciência tem de alterar o que sabia até aqui. Contudo, enquanto altera o seu saber do objecto, já se alterou também o objecto.

A objectualidade é, agora, objecto e aquilo a que agora se chama objecto, já não poderá ser determinado a

partir do anterior opinar sobre os objectos. Mas este opinar impele então também ainda a sua essência, quando a objectualidade é dada apenas a partir do anterior objecto e, nisso, apenas negativamente e sempre mais negativamente enquanto o não-objectual. A filosofia ocupa-se em ser a sublimação da incapacidade para pensar do opinar comum.

No aferir que põe à prova, que antevê no aparecer do saber que aparece, não só não resiste o saber natural do objecto – na qualidade do que, pretensamente, [é] única e propriamente verdadeiro – como também o próprio objecto não conserva o seu estado [*Stand*] enquanto critério do examinar. No pôr-à-prova, que a consciência é, não passam na prova nem o posto-à-prova, nem o critério. Ambos não passam ante aquilo que, entretanto, se erigiu por si mesmo no pôr-à-prova.

O décimo quarto parágrafo começa com a frase: "Este movimento *dialéctico*, que a consciência exerce sobre ela mesma, tanto sobre o seu saber como sobre o seu objecto, *na medida em que* daí lhe *surja o novo objecto verdadeiro*, é, no fundo, aquilo a que se chama *experiência*." O que designa [166]
Hegel pela palavra experiência? Designa o ser do ente. O ente tornou-se, entretanto, sujeito e, com este, objecto e objectivo. Ser significa, desde há muito tempo, estar-presente. O modo em que a consciência, o ente a partir do estar-sabido, está-presente, é o aparecer. A consciência é, enquanto ente que é, o saber que aparece. Pelo nome de experiência, Hegel designa o que aparece enquanto o que aparece, o ὂν ᾗ ὄν. Na palavra experiência está pensado o ᾗ. A partir do ᾗ (*qua*, enquanto) é pensado o ente na sua entidade. Experiência já não é, agora, o nome de uma espécie de conhecer. Experiência é, agora, a palavra do ser, na medida em que este é percebido a partir do ente enquanto tal. Experiência designa a subjectidade do sujeito. Experiência diz o que significa o "ser-" na palavra ser-consciente [*Bewußt-sein*] e, justamente, de modo que só a partir deste

"ser-" é que se torna evidente e vinculativo o que permanece por pensar na palavra "-consciente".

Nesta consideração, a estranha palavra experiência chama a atenção como nome do ser do ente justamente por se ter tornado caduca. Com efeito, o seu uso está completamente fora do uso linguístico tanto comum como filosófico. Mas resulta como fruto da coisa mesma, ante a qual o pensar de Hegel aqui teimosamente insiste. A justificação do uso linguístico, que é algo essencialmente diferente de apenas o respectivo modo de falar, reside naquilo que Hegel colocou no centro da atenção nos parágrafos precedentes relativamente à natureza da consciência. Os três princípios da consciência caracterizam a estrutura desta natureza em esboço.

> Mas a consciência é para si mesma o seu *conceito*.
> A consciência dá o seu critério a ela mesma.
> A consciência põe-se à prova a si mesma.

O segundo princípio interpreta o primeiro, no sentido em que diz que "o seu conceito", em que a consciência se concebe na sua verdade, seria a medida para a marcha do conceber-se a si mesma, medida esta que, com o medido, caberia à consciência. O terceiro princípio aponta para a unidade originária do medido e da medida; enquanto tal unidade a consciência essencia-se, na medida em que *é*
[167] a aferição que põe à prova, a partir da qual ambos se produzem, justamente, com o aparecer do que aparece. A essência do aparecer é a experiência. Esta palavra tem agora de conservar o significado que recebeu da indicação sobre a natureza da consciência.

Todavia, pela consideração anterior, com as três frases sobre a consciência, resultou algo que já sempre tinha de ser mencionado, porque, no seu modo, é incontornável. Hegel ele mesmo só o declara no parágrafo em que surge a

decisiva palavra experiência. Os verbos de todas as três frases são ambíguos: o "é" da primeira frase, o "dá" da segunda e o "põe à prova" da terceira.

A consciência é para si mesma o seu conceito e, simultaneamente, não é. Ela é o seu conceito, de tal modo que ele se torne para ela e ela nele se encontre.

A consciência dá a ela mesma o seu critério e, simultaneamente, não o dá. Dá-o na medida em que a verdade da consciência provém dela mesma, consciência que, no seu aparecer, chega enquanto certeza absoluta. Não o dá, na medida em que está sempre a ocultar o critério, que enquanto objecto sempre não verdadeiro nunca se sustenta, e, por assim dizer, a dissimulá-lo.

A consciência põe-se à prova a si mesma e, logo a seguir, não se põe. Põe-se à prova, na medida em que, em geral, é o que é a partir da aferição da objectualidade e do objecto. Não se põe à prova, na medida em que a consciência natural insiste no seu opinar e faz passar o seu verdadeiro, sem o provar, pelo absolutamente verdadeiro.

Com esta duplicidade, a consciência revela a característica fundamental da sua essência: o de ser já algo que, simultaneamente, ainda não é. O ser, no sentido de consciência, significa o fazer estância no ainda-não do Já, e, justamente, de tal modo que este Já está-presente no ainda-não. O estar-presente é, em si, o remeter-se para o Já. Põe-se a caminho deste. Forma-se a si mesmo o caminho. O ser da consciência consiste em se fazer ao caminho [*bewegt*]. O ser, que Hegel pensa como experiência, tem a característica fundamental do estar-a-caminho ou movimento [*Bewegung*]. Hegel começa a frase que enuncia a essência da experiência com as palavras: "O movimento [168]
dialéctico..." é, em sentido próprio, aquilo a que se chama experiência e, com efeito, aqui, na meditação [*Besinnung*] daquilo que a ciência do saber que aparece apresenta. Seria a pior das más interpretações do texto se se pretendesse

afirmar que Hegel só caracteriza apenas a apresentação como uma espécie de experiência, para salientar que teria de se ater aos fenómenos e guardar-se de degenerar numa construção. A experiência a ser aqui pensada não é própria da apresentação, como uma característica da sua especificidade, a apresentação é, sim, própria da essência da experiência. Esta, é o aparecer do que aparece enquanto tal. A apresentação do aparecer é inerente ao aparecer e é-lhe inerente enquanto movimento em que a consciência realiza [*realisiert*] a sua realidade [*Realität*].

Hegel designa este movimento, realçando-o, como "dialéctico". Não explicita esta designação, apenas aqui utilizada, nem nos parágrafos precedentes nem nos posteriores do trecho. Por conseguinte, procuramos entender o dialéctico a partir daquilo que resultou da meditação feita até aqui sobre a natureza da consciência. Podia querer explicar-se o dialéctico a partir da unidade de tese, antítese e síntese ou a partir da negação da negação. Porém, tudo o que de algum modo é tético tem a sua essência na consciência, na qual se funda também a negatividade, na medida em que é entendida a partir da negação. Mas a essência da consciência só deve determinar-se, primeiro, pelo desdobramento da sua natureza. Do mesmo modo, talvez se possa pôr de lado o problema, se a dialéctica será apenas um método do conhecer ou se será inerente ao real objectivo [*das objektiv Reale*] mesmo, enquanto algo real [*als etwas Reales*]. O problema será um problema aparente, enquanto não estiver determinado em que é que consiste a realidade do real, em que medida é que esta realidade [*Realität*] assenta no ser da consciência e em que circunstâncias é que tem a ver com este ser. As discussões acerca da dialéctica assemelham-se a um procedimento em que se explica o jorrar da fonte, a partir das águas paradas residuais. Talvez ainda nos encontremos longe do caminho para a fonte. Mas temos de tentar indicar a sua direcção, recorrendo para isso à ajuda de Hegel.

A consciência, enquanto consciência, é o seu movimento; pois é a aferição entre o saber pré-ontológico-ôntico e o saber ontológico. Aquele exige este. Este reivindica daquele, ser a sua verdade. Entre (δια) um e o outro, encontra-se o falar [*Sprechen*] destas reivindicações, encontra-se um λέγειν. Neste diálogo, a consciência atribui a si a sua verdade. O διαλέγειν é um διαλέγεσθαι. Mas o diálogo não fica parado *numa* figura da consciência. Percorre, enquanto diálogo que é, todo o domínio das figuras da consciência (δια). Neste trajecto, reúne-se na verdade da sua essência. O recolher abrangente διαλέγειν é um reunir-se (διαλέγεσθαι). [169]

A consciência é consciência enquanto o diálogo[a] entre o saber natural e o saber real, diálogo esse que consuma a reunião da sua essência passando pelas suas figuras. Na medida em que a formação da consciência sucede *simultaneamente* como o diálogo que se reúne a si mesmo *e* como reunião que se pronuncia a si mesma, o movimento da consciência é dialéctico.

É apenas a partir do dialógico da consciência ôntico-ontológica que se pode realçar o tético do seu representar; é por isso que a caracterização da dialéctica pela unidade de tese, síntese e antítese continua a ser sempre correcta, mas também apenas derivada. O mesmo é válido também para a interpretação do dialéctico como in-finita negatividade [*un-endliche Negativität*]. Ela assenta no reunir-se-passando-por das figuras de diálogo da consciência em direcção ao conceito absoluto, na qualidade do qual a consciência *é* na sua verdade consumada. O tético-posicional e a negação negadora pressupõem o aparecer originariamente dialéctico da consciência, mas nunca formam a composição da sua natureza. O dialéctico não pode nem ser explicado

[a] 1.ª edição, 1950: em que sentido é que isto também é válido para a "lógica"? O diálogo entre?

logicamente a partir da posição e da negação do representar, nem comprovado onticamente como uma actividade e forma de movimento particular dentro da consciência real [*reales Bewußtseins*]. O dialéctico, enquanto modo do aparecer, é inerente ao ser, o qual, enquanto entidade do ente, se desenvolve a partir do estar-presente. Hegel não con-
[170] cebe a experiência dialecticamente, pensa, sim, o dialéctico a partir da essência da experiência. Esta, é a entidade do ente, a qual, enquanto *subiectum*, se determina a partir da subjectidade.

O momento essencial decisivo da experiência consiste em nela brotar à consciência o novo objecto verdadeiro. Trata-se aqui do surgir do novo objecto, enquanto o surgir da verdade, e não o tomar conhecimento de um objecto enquanto algo que está defronte [*Gegenüber*]. O objecto já não pode, agora, ser pensado de modo algum como o que está defronte do representar, mas sim como aquele que, contraposto ao antigo objecto, no sentido do ainda não verdadeiro, surge como a verdade da consciência. O experienciar é o modo como a consciência, na medida em que o é, vai à procura do seu conceito, na qualidade do qual, ela, em verdade, é. O estender-se para, indo à procura [*ausfahrende Auslangen*] alcança o aparecer da verdade no verdadeiro que aparece. Tendo-o alcançado, consegue o aparecer a si do aparecer mesmo. [Em alemão,] *fahren* [ir, orientando-se numa determinada direcção] integra a palavra *erfahren* [experienciar][11], tendo nesta o sentido originário

[11] N. T. Para explicitar o sentido originário do experienciar, que é o estar-a-caminho ou movimento da consciência até à plena posse do seu conceito [*Begriff*, termo etimologicamente ligado a *begreifen*, conceber ou compreender, e, portanto, a *greifen*, agarrar], Heidegger destaca o significado originário de *fahren* como "ir procurando" aquilo que se quer agarrar ou capturar no conceito. A riqueza idiomática das expressões utilizadas em alemão, a partir de duas raízes [*fahren* e *langen*]

do mover[-se] para. Ao construir uma casa, o carpinteiro leva [*fährt mit*] a trave numa determinada direcção. O ir [guiando] é um estender a mão para [*Langen nach*]: alguém [estende a mão] para fazer uma festa no rosto de alguém. O ir a é um conduzir até chegar a: o pastor vai com o rebanho, conduzindo-o ao monte. O experienciar é o conseguir chegar estendendo-se para e alcançando [*auslangend-erlangendes Gelangen*]. *O experienciar é um modo do estar-presente, quer dizer, do ser.* Pela experiência, a consciência que aparece está-presente enquanto a que aparece no seu próprio estar-presente residindo em si mesma. A experiência recolhe a consciência na reunião da sua essência.

A experiência é o modo de estar-em-presença do que está-presente, que se essencia no pôr-diante-de-si [*Sich-vorstellen*]. O novo objecto que, em cada caso, surge à consciência na história da sua formação não é um verdadeiro ou um ente qualquer, mas sim a verdade do verdadeiro, o ser do ente, o aparecer do que aparece, a experiência. O novo objecto, depois da última frase do parágrafo catorze, não é outra coisa que a experiência ela mesma.

A *essentia* do *ens* no seu *esse* é a presença [*Präsenz*]. Mas a presença essencia-se no modo da presentificação. Mas porque entretanto o *ens*, o *subiectum*, se tornou *res cogitans*, a presentificação é simultaneamente em si re-presen- [171]
tante [*vor-stellend*], quer dizer, representificação. Aquilo que Hegel pensa na palavra experiência é o que primeiro diz o

---

não se deixa traduzir em português com a mesma simplicidade. Determinante é, em qualquer caso, o uso de contextos de sentido alheios à mera teoria: "experiência" é o que o carpinteiro e o pastor fazem, ao fazer a sua vida, ao ocuparem-se quotidianamente do que têm ao seu cuidado; "experiência" é o que se manifesta, amorosamente, numa carícia. É esse movimento interior da consciência que a conduz e leva ao que procura: à sua verdade capturada como conceito. A experiência é esse ir orientado.

que é a *res cogitans* enquanto *subiectum co-agitans*. A experiência é a presentificação do sujeito absoluto que se essencia na representificação e assim se absolve. A experiência é a subjectidade do sujeito absoluto. A experiência é, enquanto a presentificação da representificação [*Repräsentation*] absoluta, a *parusia* do absoluto. A experiência é a absolutidade do absoluto, o seu aparecer no aparecer a si absolvente. Tudo reside em pensar a aqui chamada experiência como ser da consciência. Mas ser quer dizer estar-presente. Estar-presente anuncia-se como aparecer. O aparecer é, agora, aparecer do saber. No ser, na qualidade do qual a experiência se essencia, reside o representar, no sentido de presentificar, como carácter do aparecer. Mesmo quando utiliza a palavra experiência no sentido comum de *empiria*, Hegel considera sobretudo o momento do estar-presente. Entende, então, por experiência (cf. o prefácio ao "Sistema da Ciência" na *Fenomenologia do Espírito*, ed. Hoffmeister, p. 14) "a atenção ao actual [*das Gegenwärtige*] enquanto tal". Intencionalmente, Hegel não diz de modo algum apenas que a experiência seja um ter em atenção o actual, mas sim tê-lo em atenção no seu estar-presente.

Experiência diz respeito ao que-está-presente no seu estar-presente. Mas, na medida em que a consciência é, ao pôr-se a si mesma à prova, parte para o seu estar-presente, para chegar a ele. É inerente ao aparecer do saber que aparece, representificar-se na sua presença, quer dizer, apresentar-se. A apresentação é inerente à experiência e, com efeito, na sua essência. Não é meramente uma réplica da experiência, que também podia faltar. É por isso que a experiência só será, então, pensada na sua plena essência como a entidade do ente, no sentido do sujeito absoluto, quando se tornar claro, de que modo a apresentação do saber que aparece é própria do aparecer enquanto tal. O último passo em direcção à essência da experiência é dado no penúltimo parágrafo do trecho.

O décimo quinto parágrafo estabelece uma ligação com a representação que a consciência natural tem daquilo a que se chama experiência. Esta representação entra em contradição com a experiência pensada por Hegel. Quer isto dizer que a experiência, pensada metafisicamente, permanece inacessível à consciência natural. Ela é a entidade do ente e, por isso, em nenhum lado se pode encontrar como uma parte constitutiva no interior do ente. Quando se faz uma boa experiência com um objecto, por exemplo, com uma ferramenta na sua utilização, faz-se experiência do objecto sobre o qual é aplicado o objecto com que fazemos a experiência. Quando se tem uma má experiência com uma pessoa, tem-se a experiência em determinados assuntos, numa situação e numas circunstâncias em que a pessoa devia dar provas de si. Faz-se a experiência com o objecto, não recorrendo a ele, mas sim a outro objecto que se vai buscar e com o qual lidamos. No experienciar habitual (*experiri*) considera-se o objecto a ser posto à prova a partir das condições, sob as quais é posto por outros objectos. A partir destas, resulta o que se passa com o objecto. Se tiver de se alterar as representações que se tinha até aqui do objecto a ser posto à prova, então obtemos o outro da alteração dos objectos para aqui trazidos de um modo novo. A não-verdade do antigo objecto mostra-se no novo objecto, que representamos directamente, para o pormos justamente de modo representativo na referência de aferição ao [objecto] já conhecido, com o qual queremos fazer a experiência. Em comparação, na experiência, na qualidade da qual a consciência mesma é, sucede [*verhält es sich*], justamente, de modo inverso. [172]

Quando representamos a objectualidade de um objecto, a verdade de um verdadeiro, a experiência é feita sobre o antigo objecto e, com efeito, de modo a que o novo objecto, a objectualidade, surja justamente no antigo. No antigo objecto e a partir dele eleva-se o novo objecto no

seu estado [*Stand*]. Trata-se não apenas de não se retirar para um outro objecto, que imediatamente está-perante, mas sim de vir a aceitar [*eingehen*] expressamente o antigo. A consciência natural representa imediatamente o seu repre-
[173] sentado e o seu representar como ente, sem ter em atenção o ser que, assim, já representa. Se, por isso, quiser aperceber-se do ser do ente, terá não apenas de permanecer no ente, como também de aceitá-lo, de tal modo que retorna àquilo que, para ela, no representar do ente, já se encontra no estar-representado. Se o aparecer do que aparece emerge, é que a consciência já prescindiu, de certo modo, do representar comum e regressou ela mesma, do que aparece ao aparecer e, assim, inversamente.

No aparecer a si do que aparece vigora uma "inversão da consciência mesma". A principal característica da experiência da consciência é esta inversão. Ela é mesmo até "o nosso ingrediente". O que nesta inversão se apresenta à consciência não é "para a consciência", nomeadamente para a natural. O que na inversão se apresenta, não é "para ela", a consciência, "que examinamos", mas sim "para nós", os que examinamos. Quem são os "nós"?

São aqueles que na inversão da consciência natural, embora a deixem no seu opinar, ao mesmo tempo, porém, atendem expressamente ao aparecer do que aparece. Este atender a, que expressamente examina [*zusieht*] o aparecer, é o examinar [*Zusehen*], na qualidade do qual a *skepsis* se consuma, que anteviu [*vorgesehen*] a absolutidade do absoluto e da qual de antemão se proveu [*sich versehen*]. O que no cepticismo, ao consumar-se, vem a aparecer [*Scheinen*], mostra-se "para nós", quer dizer, para aqueles que, pensando na entidade do ente, já se encontram providos do ser. A inversão que vigora na *skepsis* da consciência é a marcha desse prover-se [*Versehgang*] pela qual se provê ela mesma do aparecer. O que portanto se mostra ao assim provido é justamente, no que diz respeito ao seu conteúdo,

inerente à consciência mesma e é "para ela". Mas, o modo em que o que aparece se mostra, designadamente, enquanto o aparecer, é o aspecto [*Aussehen*] do que aparece, o seu εἶδος, que dá forma a tudo o que aparece, o coloca sob o olhar [*Anblick*] e o configura, a μορφή, a *forma*. Hegel chama-lhe "o formal [*Formelle*]". Este, nunca é "para ela", para a consciência que representa directamente, para a consciência natural. O formal, na medida em que é para ela, é para ela sempre apenas enquanto objecto, e nunca enquanto objectualidade. O formal, a entidade do ente, é [174]
"para nós", os que na inversão da consciência atendemos [*sehen auf*] directamente não ao que aparece, mas sim ao aparecer do que aparece. A inversão da consciência, que o é do representar, não se desvia do representar directo para uma via lateral, mas vai sim, dentro do representar natural, ao encontro daquilo só a partir do qual é atribuído ao representar directo aquilo que ele percepciona como o que está-presente.

Na inversão da consciência, vamos ao encontro daquilo, por detrás do qual não surge nenhuma consciência natural. Atendemos àquilo que "se passa nas suas costas". Nisto se inclui também a inversão. É por ela que o aparecer do que aparece alcança a apresentação. A inversão revira [*kehrt*] e é só ela que coloca a experiência no apresentar. Pela inversão, a experiência da consciência é "elevada à marcha da ciência". A apresentação representa o ser do ente. Ela é a ciência do ὂν ᾗ ὄν. A inversão em que o examinar se vira para o que aparece enquanto o que aparece traz o visar à marcha que a ciência faz. A *skepsis* sobre o ser do ente repõe o ente sobre ele mesmo, de modo a mostrar-se enquanto ente no "enquanto" [*als*]. A inversão deixa acontecer expressamente o ᾗ em relação ao ὄν. Assim, o que é decisivo na experiência, pela qual a consciência aparece a si mesma no seu aparecer, reside na inversão. Este é, porém, o "nosso ingrediente".

Mas não se aplicou Hegel com toda a meditação nos parágrafos precedentes (cf. em especial o décimo segundo) para mostrar que devemos justamente pôr de lado os nossos caprichos [*Einfälle*] e os nossos pensamentos, para que nos fique "o puro examinar"? Não diz ele expressamente, no décimo terceiro parágrafo, que a consciência se põe a si mesma à prova e que, por isso, "um nosso ingrediente" se torna supérfluo? Pondo de lado todos os ingredientes, devemos alcançar que o que aparece se mostre a partir de si mesmo no seu aparecer. Mas o pôr de lado não se faz por si mesmo. Se é que há um deixar [*Lassen*] que é um fazer [*Tun*], é [o caso] do pôr de lado [*Weglassen*]. Este fazer é, necessariamente, o fazer de um ingrediente. Pois é ape-
[175] nas porque a *skepsis* do cepticismo que se consuma a si mesmo anteveê o ser do ente, que o ente poderá aparecer livremente a partir de si mesmo e deixar brilhar [*scheinen lassen*] o seu aparecer. O ingrediente da inversão da consciência é o deixar-aparecer [*Erscheinenlassen*] do que aparece enquanto tal. O ingrediente não impõe à experiência algo que lhe fosse estranho. Pelo contrário, ele fá-la desenvolver a partir dela mesma propriamente apenas aquilo que nela reside enquanto o ser da consciência, a qual, em conformidade com o primeiro princípio da consciência, é para si mesma o seu conceito. É por isso que o ingrediente nunca poderá suprimir o puro examinar necessário à apresentação. Pelo contrário, no ingrediente, e por ele, começa o puro examinar. É por isso que o puro examinar permanece no ingrediente.

No parágrafo anterior, Hegel diz que a experiência é o movimento que a consciência mesma exerce nela mesma. O exercício é o vigorar daquele vigor-violência, na qualidade do qual a vontade do absoluto quer que este [absoluto] venha-à-presença [*anwese*] na sua absolutidade em nós. A vontade, na qualidade da qual o absoluto é, vigora no modo da experiência. Esta é o conseguir chegar

estendendo-se para e alcançando, na qualidade do qual o aparecer aparece a si. Enquanto tal alcançar (vir-à-presença), a experiência caracteriza a essência da vontade, essência que se encobre com a essência da experiência na essência do ser. A experiência a ser aqui pensada não é um modo nem do conhecer, nem do querer habitualmente representado. A vontade do absoluto de estar junto de nós, quer dizer, de aparecer para nós como o que aparece, vigora como experiência. Para nós, o que aparece apresenta-se no seu aparecer, na medida em que efectuamos o ingrediente da inversão. Em conformidade, o ingrediente quer a vontade do absoluto. O ingrediente é ele mesmo o [que é] querido pela absolutidade do absoluto. A inversão da consciência não acrescenta nada de egoísta da nossa parte ao absoluto. Ela repõe-nos na nossa essência, que consiste em vir-à-presença na *parusia* do absoluto. Isto significa, para nós, apresentar a *parusia*. A apresentação da experiência é querida a partir da essência da experiência, enquanto o que lhe pertence. O ingrediente faz emergir que somos e como somos constituídos no examinar da absolutidade do absoluto.

A experiência é o ser do ente. Entretanto, o ente apareceu no carácter da consciência e, enquanto o que apa- [176]
rece, *é* na representificação. Mas se, agora, a apresentação é inerente à essência da experiência, se a apresentação se funda na inversão, se a inversão, enquanto nosso ingrediente, é a consumação da nossa relação essencial para com a absolutidade do absoluto, *então a nossa essência mesma é inerente à parusia do absoluto.* A inversão é a *skepsis* em direcção à absolutidade. Inverte o que aparece no seu aparecer. Na medida em que se provê de antemão do aparecer, passa sobre tudo o que aparece enquanto tal, circunscreve-o [*umfängt*] e abre o perímetro do local [*Umfang der Stätte*] em que o aparecer aparece a si. É neste local e através dele que a apresentação faz a sua marcha, na medida em que

permanentemente avança cepticamente diante de si [*vor-sich-geht*]. Na inversão, a apresentação tem a absolutidade do absoluto diante si e, assim, o absoluto residindo em si mesma. A inversão abre e delimita o local da história da formação da consciência. Deste modo, assegura a completude e a progressão da experiência da consciência. A experiência avança [*geht*], na medida em que avança diante de si e, avançando diante de si, retorna a si, desenvolvendo-se no retornar em direcção ao estar-presente da consciência e, enquanto estar-presente, *permanentemente* devém. O permanente e absolvido estar-em-presença da consciência é o ser do absoluto. Pela inversão, a consciência que aparece mostra-se no seu aparecer e apenas nele. O que aparece aliena-se no seu aparecer. Pela alienação [*Entäußerung*], a consciência sai para fora até ao mais extremo do seu ser. Mas nem se afasta, assim, de si e da sua essência, nem cai o absoluto pela alienação no vazio da sua fraqueza. Pelo contrário, a alienação é o manter-em-si da plenitude do aparecer por força da vontade, na qualidade da qual a *parusia* do absoluto vigora. A alienação do absoluto é a sua recordação originária [*Er-innerung*] na marcha do aparecer da sua absolutidade. A alienação é tão pouco o estranhamento [*Entfremdung*] em direcção à abstracção de modo que, por ela, o aparecer acaba por se sentir justamente em casa no que aparece enquanto tal.

Outra questão bem diferente seria saber se e em que medida a subjectidade é um destino essencial próprio do ser, no qual não a verdade do ente mas o não-estar-encoberto do ser se *esquiva* [*entzieht*], e, assim, determina uma
[177] época própria. Dentro da subjectidade, todo o ente enquanto tal se torna objecto. Todo o ente é ente como resultado de uma operação de "fazer consistir em" [*Beständigung*]. Quando dentro da era da subjectidade, na qual se funda a essência da técnica, à consciência é contraposta a natureza enquanto ser, então esta natureza é apenas o ente enquanto

objecto da objectualização técnica moderna, a qual agride indistintamente a consistência [*Bestand*] das coisas e dos homens.

A inversão da consciência abre primeiro que tudo e de antemão propriamente o entre [*Zwischen*] (δια), dentro do qual alcança a sua expressão o diálogo entre a consciência natural e o saber absoluto. A inversão, enquanto *skepsis*, abre simultaneamente o domínio inteiro em direcção à absolutidade do absoluto, através dele e mediante ele (δια) a consciência reúne a sua história na verdade consumada e, desse modo, se forma [*bildet*]. A inversão da consciência clareia o duplo δια do duplo λέγεσθαι. A inversão da consciência dá forma, previamente e em geral, ao espaço essencial de jogo [*Wesenspielraum*] para o carácter dialéctico do movimento, na qualidade do qual a experiência se consuma enquanto ser da consciência.

A inversão da consciência é a consumação do ver da *skepsis* que vê, na medida em que já se proveu da absolutidade e, assim, por meio dela, se encontra provida dela. O ter-visto (*vidi*) da *skepsis* é o saber da absolutidade. A inversão da consciência é o centro essencial [*Wesensmitte*] do saber, na qualidade do qual se desenvolve a apresentação do saber que aparece. Deste modo, a apresentação é a marcha da consciência mesma para o aparecer a si no aparecer. Ela "é o caminho para a ciência". A apresentação, enquanto o caminho assim concebido para a ciência, é ela mesma ciência; pois o caminho no qual se encaminha [*be-wegt*], é o movimento no sentido da experiência. O vigor-violência [*Gewalt*] que nesta e enquanto esta vigora é a vontade do absoluto, que se quer na sua *parusia*. Neste querer, tem o caminho a sua necessidade.

Hegel sintetiza numa frase o resultado produzido pela meditação dos parágrafos décimo quarto e décimo quinto sobre a essência da experiência, a única que separa do texto ininterrupto dos parágrafos. A frase integra, assim, [178]

simultaneamente, todos os parágrafos precedentes do trecho no pensamento decisivo. Reza assim:

> Por esta necessidade, este caminho para a ciência é ele mesmo já *ciência*, e em conformidade com o seu conteúdo, é, portanto, ciência da *experiência da consciência.*

Se colocarmos juntas as palavras sublinhadas da frase, então obtemos o título que Hegel colocou primeiramente no frontispício da Fenomenologia do Espírito: Ciência da Experiência da Consciência. Literalmente, os parágrafos precedentes contêm a interpretação deste título. A experiência é o aparecer do saber que aparece enquanto o que aparece. A ciência da experiência da consciência apresenta o que aparece enquanto o que aparece. O que aparece é o ὄν, o ente no sentido da consciência. A *skepsis* da apresentação θεωρεῖ τὸ ὄν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὑτό "contempla o que vem-à-presença (no aparecer) enquanto o que (assim) vem-à-presença e (contempla), assim, aquilo que neste (o que aparece no seu aparecer) já predomina a partir dele mesmo".

A apresentação provê-se do vigor-violência da vontade, na qualidade da qual o absoluto quer o seu estar-em-presença (*parusia*). Aristóteles designa por ἐπιστήμη τις o por ele caracterizado contemplar do ente enquanto ente, um modo em que assim se encontra o nosso ver e perceber, designadamente, no estar-presente enquanto tal. A ἐπιστήμη, enquanto modo do estar-em, é, no que permanentemente está-presente ele mesmo, uma espécie de estar-presente humano no que está-presente não-encoberto. Nós mesmos precipitamo-nos no errar se traduzirmos a palavra ἐπιστήμη por ciência, e deixarmos à discrição que se diga com esta palavra o que, justamente, nos é conhecido sob a designação de ciência em geral. Mas se, apesar disso, traduzirmos aqui ἐπιστήμη por ciência, então

esta interpretação só terá razão, se entendermos o saber como o ter-visto e pensarmos o ter-visto a partir daquele ver que se encontra ante o aspecto do que está-presente enquanto o que está-presente e visa o estar-em-presença ele mesmo. A partir do saber assim pensado a ἐπιστήμη [179] τις de Aristóteles conserva, e de certo, não por acaso, a conexão essencial àquilo que Hegel chama "a ciência", cujo saber, evidentemente, se transformou com aquela transformação do estar-presente do que está-presente. Se entendermos o nome "ciência" apenas neste sentido, então as assim chamadas ciências são ciência em segunda linha. As ciências, no fundo, são filosofia, mas são-no de uma maneira em que abandonam o seu próprio fundamento e se instalam, a seu modo, naquilo que a filosofia lhes abriu. Este é o domínio da τέχνη.

Aristóteles designa a ciência que ele caracteriza por contemplar o ente enquanto ente como Filosofia Primeira. Mas esta considera não apenas o ente na sua entidade, mas igualmente o ente que corresponde puramente à entidade, o ente supremo. Este ente, τὸ θεῖον, o divino, é também chamado, numa peculiar duplicidade, "o ser". A Filosofia Primeira é, enquanto ontologia, simultaneamente a teologia do deveras ente. De modo mais preciso, deveria ser chamada de Teiologia [*Theiologie*]. A ciência do ente enquanto tal é em si onto-teológica.

Por conseguinte, Hegel não chama à apresentação do saber que aparece ciência da experiência da consciência, mas sim "ciência". Ela é apenas uma parte "da" ciência. É por isso que, por cima do título "Ciência da Experiência da Consciência", se encontra ainda, expressamente, "Primeira Parte". A ciência da experiência da consciência remete em si para a outra parte da ciência. A outra parte não fica atrás em categoria relativamente à primeira, tal como a teologia na Filosofia Primeira o não fica perante a ontologia. Mas aquela também não tem precedência relati-

vamente a esta. Também nenhuma das duas está ao mesmo nível. Ambas são cada qual a seu modo o mesmo. Falar-se de uma primeira e de uma segunda parte é algo superficial [*äußerlich*], mas não é por acaso, porque desde Platão e Aristóteles até Nietzsche o fundamento da unidade da essência onto-teológica da metafísica permanece tão encoberto, que nem sequer uma única vez se pergunta por ele. Em vez disso e consoante as perspectivas, ontologia e teo-
[180] logia hesitam sobre se dentro da Filosofia Primeira é uma ou a outra a primordial e em sentido próprio. Para Hegel, a ciência da experiência da consciência, quer dizer, a ontologia do deveras ente na sua existência, remete para a outra parte da ciência enquanto "a ciência em sentido próprio".

O décimo sexto parágrafo, com que o trecho termina, abre o horizonte deste contexto. Contudo, ele só se mostra, se não perdermos de vista que a experiência é a entidade do ente, o qual, enquanto consciência, vem-à-sua-presença nas suas figuras. O estar-em-presença do que-está-presente, a οὐσία do ὄν é já para os pensadores gregos, desde que o ὄν emergiu enquanto φύσις, o φαίνεσθαι: o aparecer que se mostra. Por conseguinte, a multiplicidade do-que-está-presente (τὰ ὄντα) é pensada como aquilo que no seu aparecer é simplesmente percebido e aceite: τὰ δοκοῦντα. A δόξα aceita e conforma-se imediatamente com o-que-está-presente. Pelo contrário, o νοεῖν é aquele perceber que aceita o-que-está-presente enquanto tal e o inquire no sentido do seu estar-presente. Porque o ὄν, o-que-está-presente, significa de modo dúplice tanto o-que-está-presente [*das Anwesende*] ele mesmo como também o estado de presença [*das Anwesend*], o ὄν encontra-se de um modo essencialmente necessário e co-originário em conexão com o νοεῖν e com a δόξα.

Também o ser daquilo que, na certeza, é o sabido tem a característica fundamental do estar-presente. Essencia-se enquanto aparecer. Mas no estar-presente do saber, quer

dizer, do *subiectum*, no sentido da *res cogitans*, o aparecer já não é o mostrar-se da *idea* enquanto εἶδος, mas sim da *idea* enquanto *perceptio*. O aparecer é agora o estar-presente no modo da presentificação no domínio da representificação. O aparecer do saber que aparece é o estar-presente imediato da consciência. Mas este estar-presente essencia-se à maneira da experiência. Com ela, o absoluto, o espírito, alcança "a totalidade do reino" desenvolvido "da sua verdade". Os momentos da sua verdade são, porém, as figuras da consciência, que na marcha da experiência se libertaram de tudo o que, de cada vez, só parece ser o verdadeiro para a consciência natural, na medida em que, na sua história, ele só é de cada vez para ela. Se, pelo contrário, a experiência estiver consumada, o aparecer do que aparece alcançou [181]
o puro brilhar [*das reine Scheinen*], com que o absoluto está-presente absolutamente em si mesmo e é, ele mesmo, a essência. A partir deste puro aparecer [*reines Scheinen*] vigora o vigor-violência que exerce sobre a consciência mesma o movimento da experiência. O vigor-violência do absoluto que vigora na experiência "continua a impelir a consciência para a sua existência [*Existenz*] verdadeira". Existência significa aqui o estar-presente no modo do aparecer a si. Neste ponto, o puro aparecer do absoluto coincide com a sua essência.

A *parusia* é o estar-em-presença em que o absoluto está residindo em nós e, simultaneamente, enquanto este, residindo em si mesmo. Por conseguinte, neste ponto, também a apresentação do aparecer coincide com "a ciência do espírito em sentido próprio". A ciência do saber que aparece conduz à e coincide com a ciência em sentido próprio. Esta leva à apresentação de como é que o absoluto está-presente ele mesmo na sua absolutidade. A ciência propriamente dita é a "ciência da lógica". O nome é retirado da tradição. A lógica é tida como o saber do conceito. Mas o conceito, na qualidade do qual a consciência é para

si mesma o seu conceito, designa agora o conceber-se absoluto do absoluto no próprio estar-capturado [*Ergriffenheit*] absoluto de si mesmo. A lógica deste conceito é a Teiologia [*Theiologie*] ontológica do absoluto. Ela não apresenta a *parusia* do absoluto, tal como a ciência da experiência da consciência, mas sim a absolutidade na sua *parusia* para consigo mesma.

No título "Ciência da *Experiência* da Consciência", a palavra experiência encontra-se sublinhada no meio. Ela faz a mediação entre a consciência e a ciência. O que o título, neste sentido, diz, corresponde à coisa mesma. A experiência, enquanto o ser da consciência, é em si a inversão pela qual a consciência se apresenta no seu aparecer. Isto quer dizer: no apresentar, a experiência é ciência. É claro que o representar natural entende o título imediatamente e apenas no sentido que a ciência tem para com o seu objecto a experiência que é, por sua vez, a experiência da consciência. No entanto, o título intitula a obra que leva
[182] a cabo a inversão da consciência, na medida em que a apresenta. Mas a inversão inverte a consciência natural. É por isso que o título permanece incompreendido enquanto for lido em conformidade com o hábito da consciência natural. Ambos os genitivos "da experiência" e "da consciência" designam não um *genitivus obiectivus*, mas um *genitivus subiectivus*. É a consciência e não a ciência, que é o sujeito, que é à maneira da experiência. Mas a experiência é o sujeito da ciência. Por outro lado, é incontestável que o *genitivus obiectivus* conserva o seu sentido, mas isso só acontece porque é válido o *genitivus subiectivus*. Pensando rigorosamente, nenhum tem primazia sobre o outro. Ambos designam a referência sujeito-objecto na sua subjectidade. Em atenção a ela, que tem a sua essência na experiência, temos de pensar o título através do meio da palavra mediadora e, de cada vez, simultaneamente, de trás para a frente e de frente para trás.

Os genitivos designam, num e noutro sentido, aquela relação [*Verhältnis*] de que a inversão faz uso sem nunca a pensar propriamente: a relação do ser para com o ente enquanto a relação do ente para com o ser. O movimento dialéctico está sediado no local que, embora aberto pela inversão, se torna, *enquanto* o aberto [*das Offene*] daquela relação, justamente oculto [*verdeckt*]. O diálogo céptico entre a consciência natural e a consciência absoluta entrevê este local na antevisão [*Vorblick*] da absolutidade do absoluto. Esta *skepsis* dialéctica é a essência da filosofia especulativa. Os genitivos que surgem no título não são nem apenas objectivos nem apenas subjectivos, nem sequer meramente o acoplamento de ambos. São próprios do genitivo dialéctico-especulativo. Este mostra-se no título apenas porque predomina de antemão em toda a linguagem que a experiência da consciência alcança, na medida em que esta [experiência] consuma a sua apresentação.

O título inicialmente escolhido, "Ciência da *Experiência* da Consciência", desaparece durante a impressão da obra. Mas o trecho que o explica permanece. O título é substituído por outro. Ele reza: "Ciência da Fenomenologia do Espírito". Assim, o trecho que resta, o qual não se refere em parte nenhuma a uma fenomenologia do espírito, torna-se na primeira interpretação legítima do novo título. Este, surge também no título completo com que é publicada a obra em 1807: "Sistema da Ciência, Primeira Parte, A Fenomenologia do Espírito". Quando, pouco depois da morte de Hegel, a obra foi de novo publicada, sem alterações, como segundo volume das obras completas (1832), o título já só rezava "Fenomenologia do Espírito". Por detrás do insignificante desaparecimento do "A" encobre-se uma mutação decisiva no pensamento de Hegel e no modo de o comunicar. A mutação diz respeito, em termos de conteúdo, ao sistema, inicia-se logo a seguir à publicação da "Ciência da Fenomenologia do Espírito" e é, provavel- [183]

mente, propiciada e fortalecida pela entrada para o ensino no liceu de Nürnberg. O ensino escolar influenciou mais tarde também a actividade docente retomada posteriormente na Universidade.

O título completo, "Sistema da Ciência", é, ao tempo da primeira edição da *Fenomenologia do Espírito*, dialéctico-especulativamente ambíguo. Não significa: as ciências agrupadas em conformidade com uma ordenação planeada. Tão-pouco significa: a filosofia exposta contextualmente enquanto ciência. "Sistema da ciência" quer dizer: a ciência é em si a organização absoluta da absolutidade do absoluto. A subjectidade [*Subjektität*] do sujeito essencia-se de tal modo que, sabendo de si, se institui na completude da sua concatenação [*Gefüge*]. Este instituir-se é o modo do ser em que a subjectidade é. "Sistema" é o entrar em cena conjunto [*Zusammentreten*] do absoluto, o qual se reúne na sua absolutidade e que por este complexo é estabilizado no seu estar-em-presença. A ciência é o sujeito do sistema, não o seu objecto. Mas ela é o sujeito de tal modo que a ciência, pertencendo à subjectidade, é também parte constitutiva da absolutidade do absoluto. A ciência é para Hegel, ao tempo
[184] da primeira publicação da *Fenomenologia do Espírito*, o saber onto-teiológico do deveras ente enquanto ente. Ela desenvolve o seu todo de um modo dúplice, na "Ciência da Fenomenologia do Espírito" e na "Ciência da Lógica". A "Ciência da Lógica" de Hegel era naquela altura a Teiologia absoluta e não a ontologia. Pelo contrário, esta desenvolveu-se como "ciência da experiência da consciência". A fenomenologia é a "primeira ciência", a lógica é a ciência em sentido próprio dentro da Filosofia Primeira enquanto a verdade do ente enquanto tal. Esta verdade é a essência da metafísica. Hegel, porém, tornou-se tão pouco senhor do poder estabelecido da sistemática didáctica da metafísica escolástica como antes dele Kant e, depois dele, o Schelling tardio. Nietzsche brada contra esta sistemática apenas por-

que o seu pensar tem de permanecer no sistema essencial, onto-teiológico da metafísica.

Porque que é que Hegel abandonou o título inicialmente escolhido, "Ciência da *Experiência* da Consciência"? Não sabemos porquê. Mas podemos supor. Ter-se-à assustado perante a palavra "experiência", por ele próprio sublinhada e colocada no meio? A palavra dá, agora, nome ao ser do ente. Em Kant, é o nome que designa o único conhecimento teórico possível do ente. Pareceu todavia demasiado ousado fazer soar de um modo novo a ressonância do significado originário da palavra "experienciar" [*erfahren*], que Hegel provavelmente tinha no ouvido pensante: experienciar enquanto o estender-se para, indo à procura [*auslangendes Gelangen*], e este como o modo do estar-presente [*Anwesens*], do εἶναι, do ser? Pareceu demasiado ousado elevar esta sonoridade antiga a sonoridade fundamental da língua em que a obra fala, mesmo onde não surge a palavra "experiência"? Surge em todos os trechos e passagens essenciais da sua marcha. Contudo, na última parte principal, que apresenta o aparecer da consciência enquanto espírito, recua. Mas, por outro lado, o prefácio, escrito depois de terminada a obra, ainda se refere ao "Sistema da Experiência do Espírito".

Apesar de tudo, o título "Ciência da *Experiência* da [185]
Consciência" desaparece. Ora, com ele desaparece também a palavra "consciência" do título da obra, embora a consciência, enquanto autoconsciência, constitua o domínio essencial da absolutidade do absoluto, embora a consciência seja a terra da metafísica moderna, terra esta que, agora, enquanto "sistema da ciência", tomou posse de si mesma e se dimensionou completamente a si mesma.

O título "Ciência da *Experiência* da Consciência" desaparece a favor do novo: "Ciência da Fenomenologia do Espírito". O novo título está construído numa correspondência precisa. Temos de pensar os seus genitivos de

igual modo dialéctico-especulativo. No lugar da palavra "experiência" surge o nome, já usual na filosofia escolar, de "fenomenologia". *A essência da experiência é a essência da fenomenologia.* O φαίνεσθαι, o aparecer a si do sujeito absoluto, que é designado por "o espírito", reúne-se no modo do diálogo entre a consciência ôntica e a ontológica. O [sufixo] "-logia" na fenomenologia é o λέγεσθαι no sentido do dúplice διαλέγεσθαι, que caracteriza o movimento, na qualidade do qual a experiência da consciência *é* o ser desta. A fenomenologia é o reunir-se do diálogo [*Gespräches*] da conversa íntima [*Zwiesprache*] do espírito com a sua *parusia*. Fenomenologia é aqui o nome para a existência [*Dasein*] do espírito. O espírito é o sujeito da fenomenologia, não o seu objecto. A palavra não significa aqui nem uma disciplina da filosofia, nem sequer a designação de um tipo especial de investigação que consista em descrever o dado. Todavia, uma vez que o reunir-se do absoluto na sua *parusia* exige, em conformidade com a sua essência, a apresentação, a determinação em ser ciência é já inerente à essência da fenomenologia, embora não na medida em que é um representar do espírito, mas sim na medida em que é a existência, o estar-em-presença do espírito. Por isso o título abreviado de "Fenomenologia do Espírito", pensado correctamente, não está no indeterminado. Ele coage o pensamento para o último recolhimento [*Sammlung*] possível. "A Fenomenologia do Espírito" quer
[186] dizer: a *parusia* do absoluto no seu vigorar [*Walten*]. Um decénio depois da publicação da Fenomenologia do Espírito, a "fenomenologia", no sistema escolar da Enciclopédia (1817), decaiu para uma parte bem estreitamente delimitada da filosofia do espírito. O nome "fenomenologia" é, de novo, o nome de uma disciplina, tal como no século XVIII. Encontra-se entre a psicologia e a antropologia.

Mas o que é a fenomenologia do espírito, se é a experiência da consciência? Ela é o cepticismo que se consuma

a si mesmo. A experiência é o diálogo [*Gespräch*] entre a consciência natural e o saber absoluto. A consciência natural é o espírito existente em cada caso historicamente no seu tempo. Mas este espírito não é ideologia nenhuma. Ele é, enquanto subjectidade, a efectividade do efectivo. Os espíritos históricos permanecem, em cada caso, neles mesmos originariamente recordados [*er-innert*] para eles mesmos. Mas o saber absoluto é a apresentação do aparecer do espírito que existe [*daseinden*]. Ele consuma "a organização" da constituição de ser do reino dos espíritos. A marcha do diálogo reúne-se no local pelo qual somente passa (obtém) na sua marcha para, atravessando-o, nele se instituir, e, assim alcance nele estar-presente. A marcha que alcança do diálogo é o caminho do desespero do estar-em-dúvida [*Verzweiflung*], no qual a consciência perde, em cada caso, o seu ainda-não-verdadeiro e o sacrifica ao aparecer da verdade. No acabamento do diálogo "do cepticismo que se consuma a si mesmo" sentencia-se que este está consumado. Sentencia-se no local do caminho em que a consciência morre ela mesma a sua morte, para a qual é atirada pelo vigor-violência do absoluto. No fim da obra, Hegel chama à fenomenologia do espírito "o calvário do espírito absoluto".

A ciência da fenomenologia do espírito é a teologia do absoluto quanto à sua *parusia* na sexta-feira santa dialéctico-especulativa. Aqui morre o absoluto. Deus está morto. Isso diz tudo menos que não há nenhum Deus. Mas a "Ciência da Lógica" é a ciência do absoluto que inicialmente está presente em si no seu saber-de-si enquanto o conceito absoluto. Ela é a teologia da absolutidade do [187]
absoluto antes da criação. Tanto uma teologia como a outra são ontologia, são mundanas [*weltlich*]. Elas pensam a mundanidade do mundo, na medida em que mundo significa, aqui, o ente na sua totalidade, cujo ente tem a característica fundamental da subjectidade. O mundo, assim entendido,

determina o seu ente no sentido em que este está presentificado [*präsent*] na representificação que o absoluto representifica. Mas a ciência do saber absoluto não é teologia mundana do mundo, por secularizar a teologia cristã e da igreja, mas sim porque é inerente à essência da ontologia. Esta é mais antiga do que qualquer teologia cristã, a qual tem primeiro de ser efectivamente, para que nela se possa iniciar em geral um processo de secularização. A teologia do absoluto é o saber do ente enquanto ente, que nos pensadores gregos faz emergir e aceitar a sua essência onto-teológica, sem nunca a seguir no seu fundamento. Na linguagem da ciência absoluta vem ao de cima que a teologia cristã, naquilo que ela sabe e como sabe o seu sabido, é metafísica.

A frase que diz que a experiência da consciência é o cepticismo que se consuma a si mesmo e a frase que diz que a fenomenologia é o [local do] calvário do espírito absoluto, fazem coincidir o fim da obra com o seu princípio. Contudo, o essencial da fenomenologia do espírito não é a obra enquanto competência de um pensador, mas sim a obra enquanto a efectividade da consciência mesma. É porque a fenomenologia é a experiência, a entidade do ente, que ela é a reunião do aparecer a si no aparecer a partir do brilhar do absoluto.

Mas o conter-se-em-si [*Sich-zusammen-nehmen*] que reúne é a essência não pronunciada da vontade. A vontade quer-se na *parusia* do absoluto residindo em nós. "A fenomenologia" é ela mesma o ser, por cujo modo o absoluto é em e para si residindo em nós. Fica por reflectir em que medida o ser alcança esta essência.

O "residindo em nós" é inerente à absolutidade do absoluto. Sem este "residindo em nós" o absoluto seria o solitário que não poderia aparecer a si no que aparece. Não
[188] poderia irromper no seu não-estar-encoberto. Sem este irromper (φύσις) não teria vida (ζωή). A experiência é o

movimento do diálogo entre o saber natural e o saber absoluto. Ela é ambos a partir da unidade unificante, na qualidade da qual os reúne. Ela é a natureza da consciência natural, que é histórica, no acaso das suas formas que aparecem. Ela é o conceber-se destas formas na organização do seu aparecer. A obra termina, por isso, com a frase: "ambos conjuntamente, a história concebida, formam a recordação [*Erinnerung*] e o [local do] calvário do espírito absoluto, a efectividade, verdade e certeza do seu trono, sem o qual ele seria o solitário sem vida". Na sua absolutidade, o absoluto precisa do trono enquanto o elevado [*Hohen*], para se nele se instalar sem se humilhar.

A *parusia* do absoluto acontece enquanto fenomenologia. A experiência é o ser em conformidade com o qual o absoluto quer ser residindo em nós. É porque a apresentação, que em conformidade com a sua essência é inerente à experiência, não tem outra coisa para apresentar do que a fenomenologia, no sentido da *parusia*, que é já referido no fim do primeiro parágrafo, com que a obra começa, aquilo com que termina: a *parusia*. No entanto, diz-se que o absoluto em si e para si é residindo já em nós e quer ser residindo em nós, apenas discretamente numa oração subordinada. No término da obra, a oração subordinada tornou-se na única oração principal. O "residindo em nós" revelou-se como um "não sem nós".

No "residindo em nós", no começo do trecho, a essência do "nós" ainda é impensada. No "não sem nós", no fim da obra, determinou-se a essência do "nós". Nós somos aqueles que atendem cepticamente ao ser do ente e, assim, em sentido próprio o respeitam.

Fechou-se o círculo. A última palavra da obra extingue-se [*verhallt*] retornando ao seu começo. Pois os dezasseis parágrafos do trecho, aos quais se costuma chamar Introdução à Fenomenologia do Espírito, são já o seu verdadeiro começo.

O título "Introdução" não se encontra na edição original de 1807. Só no índice introduzido posteriormente nesta edição é que o trecho que se segue ao prefácio foi
[189] aposto com o título "Introdução", provavelmente em função da dificuldade resultante da necessidade de um índice. Pois de acordo com o conteúdo, o trecho não é nenhuma introdução, razão pela qual só depois de a obra estar terminada é que o muito mais extenso Prefácio foi redigido como preparação. O trecho dos dezasseis parágrafos não é nenhuma introdução porque não pode ser tal coisa. Não o pode ser, porque não há nenhuma introdução à fenomenologia. Não há nenhuma, porque não pode haver nenhuma introdução à fenomenologia. A fenomenologia do espírito é a *parusia* do absoluto. A *parusia* é o ser do ente. Ao ser do ente, não há, para o homem, nenhuma introdução, porque a essência do homem, no acompanhamento orientativo [*Geleit*] do ser, *é* este mesmo acompanhamento. Na medida em que vigora o "ser residindo em nós" do absoluto, já estamos na *parusia*. Nunca podemos ser acompanhados ao introduzir-nos nela a partir de parte alguma. Porém, como é que nos encontramos na *parusia* do absoluto? Encontramo-nos nela em conformidade com o hábito da consciência natural. A esta, aparece-lhe aquela, como se tudo o que está-presente fosse um junto-do-outro. Também o absoluto lhe aparece habitualmente como algo que está junto do restante. Também aquilo que está acima do ente comummente representado se encontra em frente da consciência natural. É o ao-lado que está perante [*vorhandene Neben*] em direcção acima, junto do qual [*daneben*] estamos nós mesmos. A consciência natural detém-se no ente, seguindo a inclinação do seu representar e não se vira para o ser, pelo qual é, todavia, atraída de antemão e mesmo até por aquela inclinação para o ser do ente. Mesmo assim, a consciência natural assevera, quando se lhe chama a atenção para o ser, que o ser é algo abs-

tracto. Aquilo pelo qual a consciência é atraída para a sua própria essência, ela [consciência] considera-o como algo abstraído [*Abgezogenes*]. Não é possível à consciência natural uma maior perversão da sua essência do que este [modo do] opinar.

Em comparação com esta perversão, esbatem-se os estados de perversão [*Verkehrtheiten*] em que a consciência natural permanentemente se move já que, com efeito, ela [consciência] tenta eliminar um estado de perversão através da organização de um outro, sem reflectir a verdadeira perversão. Por isso permanece a necessidade [*Not*] da consciência inverter [o sentido] deste não-se-virar [*Sich-nicht-kehren*] para o ser do ente, virando-se para o aparecer do [190]
que aparece. A consciência natural não pode ser introduzida onde já se encontra. Mas, na inversão, também não deve abandonar a estância no meio do ente. Deve assumi-la propriamente na sua verdade.

Literalmente, podemos tomar os dezasseis parágrafos como a explicação do título, que depois desapareceu. Contudo, pensando a partir da coisa, não é do título de um livro que se trata, mas sim da própria obra. Nem sequer da obra, mas sim daquilo de que a obra é apresentação: da experiência, da fenomenologia enquanto o-que-se-essencia da *parusia* do absoluto. Mas, de novo, não para disso tomarmos conhecimento, mas sim para que estejamos nós mesmos na experiência, que *é* também o nosso ser, e, isto, no sentido antigo do ser como estar-presente residindo no [*anwesend bei*]... que-está-presente.

O trecho dos dezasseis parágrafos é a remissão da consciência natural para a apropriação da sua estância. Ela acontece pela inversão da consciência, através da qual a consciência alcança a experiência, com que a *parusia* do absoluto deveras acontece. Só se pode recuperar a consciência natural do seu representar habitual e remetê-la para a experiência, se a remissão se ligar permanentemente às

representações que a consciência natural, à sua maneira, faz imediatamente daquilo que vai ao seu encontro com a exigência do conhecer absoluto. Este ligar à opinião do representar natural caracteriza o estilo dos parágrafos do trecho e a sua conexão.

O trecho com que começa o corpo da obra propriamente dito, é o começo da *skepsis* que vigora transindo o cepticismo, que se consuma a si mesmo. Começar a *skepsis* significa realizar o ter-visto na absolutidade do absoluto e mantê-la no seu interior. Este trecho é a oportunidade indispensável de fazer com que a consciência natural desencadeie nela mesma o saber em que já é, na medida
[191] em que é para si mesma o seu conceito. Só quando já levámos a cabo a inversão da consciência, na qual o aparecer do espírito se vira para nós, vem-à-presença o que aparece enquanto o que aparece "para nós". "Para nós" não quer dizer, porém, "relativamente a nós", os que representamos comummente. "Para nós" significa "em si", quer dizer, aparecendo a partir da absolutidade do absoluto no puro local do seu aparecer.

Só quando somos levados, pelo trecho, à inversão, enquanto começo propriamente dito da apresentação, é que pode começar a apresentação da experiência da consciência. Ela começa absolutamente com a absolutidade do absoluto. Ela começa com o mais extremo vigor-violência da vontade de *parusia*. Ela começa com a mais extrema alienação do absoluto no seu aparecer. Para podermos antever [introduzindo-nos] neste aparecer, temos de receber este aparecer tal como aparece e afastar dele as nossas opiniões e pensamentos sobre ele. Mas este deixar vir ao encontro e pôr de lado é um fazer [*Tun*] que cria a sua segurança e perseverança unicamente a partir do ingrediente da inversão. O nosso ingrediente consiste em irmos cepticamente, quer dizer, de olhos abertos, ao encontro do aparecer da consciência que aparece, que já veio ter con-

nosco na *parusia*, para ser na marcha, na qualidade da qual a experiência é a fenomenologia do absoluto.

A apresentação começa, deixando aparecer absolutamente "a certeza sensível":

> O saber que primeiro ou imediatamente é o nosso objecto não pode ser nenhum outro do que aquele que é ele mesmo saber imediato, *saber do imediato* ou do *ente*. Temos, do mesmo modo, de nos comportar *imediatamente* ou *receptivamente*, portanto de nele nada alterar tal como se nos oferece e de manter o conceber afastado do apreender.[12]

Quando estiver acabada a apresentação do aparecer da certeza sensível, terá surgido, daquilo que ela considera como o ente e o verdadeiro, o ser disso como o novo objecto, a verdade da certeza, certeza que é a autoconsciência que se sabe. A apresentação do aparecer da "verdade da certeza de si mesmo" começa com as seguintes frases: [192]

> Nos modos precedentes da certeza, o verdadeiro é para a consciência algo distinto dela mesma. Mas o conceito deste verdadeiro desaparece na experiência dele; tal como o objecto era imediatamente *em si* o ente da certeza sensível, a coisa [*Ding*] concreta da percepção, a força [*Kraft*] do entendimento [*Verstande*], assim ele se revela, pelo contrário, não ser em verdade, resultando [ser] antes este *em-si* um modo em que ele é apenas para um outro; o conceito dele supera-se no objecto efectivo ou a primeira representação imediata supera-se na experiência e a certeza perdeu-se na verdade.[13]

---

[12] N.T. Cf. HEGEL, G.W. F.: *Phänomenologie des Geistes*, I.

[13] N.T. Cf. HEGEL, G.W. F.: *Phänomenologie des Geistes*, IV.

A palavra de Nietzsche "Deus morreu"

(1943)

Tradução

Alexandre Franco de Sá

O comentário seguinte procura apontar para aquilo a partir de onde talvez um dia possa ser colocada a pergunta pela essência do niilismo. O comentário descende de um pensar que só agora começa a ganhar uma claridade sobre a posição fundamental de Nietzsche dentro da história da metafísica ocidental. A alusão esclarece um estádio da metafísica ocidental que é, provavelmente, o seu estádio final, pois já não podem tornar-se visíveis outras possibilidades da metafísica, na medida em que a metafísica, de certo modo, se despojou a si mesma das suas próprias possibilidades essenciais através de Nietzsche. Através da inversão cumprida por Nietzsche, resta à metafísica ainda apenas a perversão na sua anti-essência [*Unwesen*]. O supra-sensível torna-se num produto inconsistente do sensível. Mas, com tal abatimento da sua oposição, este renega a própria essência. A deposição do supra-sensível elimina também o meramente sensível e, assim, a diferença entre ambos. A deposição do supra-sensível, em relação à diferenciação do sensível (αἰσθητόν) e do não-sensível (νοητόν), termina em algo assim como nem numa coisa nem noutra. A deposição termina no sem sentido. No entanto, permanece o pressuposto impensado e inultrapassável das ofuscadas tentativas de se furtar ao sem sentido através de uma simples doação de sentido. [193]

A metafísica, em tudo o que se seguirá, é pensada como a verdade do ente enquanto tal na totalidade, não como doutrina de um pensador. Este tem sempre a sua posição filosófica fundamental na metafísica. Daí que a metafísica possa ser designada pelo seu nome. Mas, segundo

a essência da metafísica aqui pensada, isso não diz de modo nenhum que a metafísica respectiva seja a realização e a posse do pensador enquanto personalidade no quadro público do criar cultural. Em cada fase da metafísica torna-se sempre visível uma parte de um caminho que o des-
[194] tino [*Geschick*] do ser se abre em épocas inesperadas de verdade sobre o ente. O próprio Nietzsche interpreta metafisicamente o curso da história ocidental, e isso como o despontar e o desenrolar-se do niilismo. O pensar que penetra através da metafísica de Nietzsche torna-se na meditação sobre a situação e o sítio do homem hodierno, cujo destino, na perspectiva da sua verdade, ainda é pouco experimentado. No entanto, cada meditação deste tipo, se não permanecer apenas um relatório repetitivo vazio, vai além daquilo sobre o que se exerce a meditação. O ir além não é sem mais um sobressair ou mesmo um exceder, nem sequer, do mesmo modo, um ultrapassar. Que meditemos sobre a metafísica de Nietzsche, não quer dizer que agora, junto da sua ética, da sua teoria do conhecimento e da sua estética, também e sobretudo consideremos a metafísica, mas quer dizer apenas que procuramos tomar a sério Nietzsche como pensador. Mas pensar quer também dizer para Nietzsche: representar o ente enquanto ente. Cada pensar metafísico é onto-logia ou não é absolutamente nada.

Para a meditação que aqui é tentada, trata-se de preparar um passo simples e imperceptível do pensar. Ao pensar preparatório importa clarear o espaço dentro do qual o próprio ser[a] poderia retomar[b] o homem numa referência inicial, na perspectiva da sua essência. Ser preparatório é a essência de tal pensar.

Este pensar essencial e, por isso, por todo o lado e segundo cada perspectiva, apenas preparatório, move-se no

---

[a] 1.ª Edição, 1950: Acontecimento-de-apropriação [*Ereignis*].

[b] 1.ª Edição, 1950: Uso [*Brauch*].

imperceptível. Aqui, cada pensar-com, por mais inábil e tacteante que se apresente, é uma ajuda essencial. O pensar-com torna-se na discreta sementeira, que não se confirma nem pelo prestígio nem pela utilidade, de semeadores que talvez nunca vejam espiga e fruto, e que não conhecem colheita. Eles servem para a sementeira e, ainda antes, para a preparação desta.

Antes da sementeira vem o arar. Trata-se de tornar arável o campo que, através do imprescindível predomínio da terra da metafísica, tinha de permanecer no desconhecido. Trata-se primeiro de pressentir este campo, depois de encontrá-lo, e depois de cultivá-lo. Trata-se de abrir uma primeira passagem para este campo. Há ainda muitos caminhos do campo ainda desconhecidos. Contudo, a cada [195]
pensante está atribuído, em cada caso, apenas um caminho, que é o seu, em cujos rastos tem sempre de voltar a ir e vir, para finalmente o reter como seu, mas sem que nunca lhe pertença, e para dizer o que nesse caminho é experimentável.

O título *Ser e Tempo* talvez seja o indicador de um tal caminho. Segundo o entrelaçamento essencial da metafísica com as ciências que pertencem à descendência própria da metafísica, exigido e procurado sempre de novo pela própria metafísica, o pensar preparatório tem de se movimentar por vezes também no círculo das ciências, porque estas reclamam dar sempre ainda, em múltiplas figuras, a forma fundamental do saber e do que se pode saber, seja de um modo consciente, seja pelo modo do seu prestígio e eficácia. Quanto mais inequivocamente as ciências forem levadas para a sua essência técnica pré-determinada e para o seu cunho, tanto mais decididamente se aclara a pergunta pela possibilidade do saber reclamado na técnica, pelo seu modo, pelos seus limites, pelo seu direito.

Do pensar preparatório e do seu cumprimento faz parte uma educação em pensar no meio das ciências. O

que é difícil é encontrar uma forma adequada para isto, de tal modo que esta educação em pensar não recaia numa confusão com a investigação e a erudição. Este propósito permanece em perigo sobretudo enquanto o pensar, ao mesmo tempo e constantemente, ainda tiver de encontrar a sua estância própria. Pensar no meio das ciências quer dizer passar por elas sem as desprezar.

Não sabemos que possibilidades o destino da história ocidental reserva para o nosso povo e para o Ocidente. A configuração e instituição exteriores destas possibilidades também não é o que à partida é preciso. O importante é apenas que os que aprendem aprendam conjuntamente a pensar e, ao mesmo tempo, aprendendo conjuntamente a seu modo, permaneçam a caminho e estejam lá no instante certo.

O comentário seguinte mantém-se, com a sua intenção e segundo o seu alcance, na área da experiência a partir da qual *Ser e Tempo* é pensado. O pensar é despoletado incessantemente pelo acontecimento [*Geschehnis*] de, na
[196] história do pensar ocidental, e isso desde o início, o ente ser pensado na perspectiva do ser, mas a verdade do ser permanecer impensada, e não apenas ser recusada ao pensar como experiência possível, mas o próprio pensar ocidental, e isso na figura da metafísica, velar[a] o acontecimento desta recusa, de modo próprio mas também sem o saber.

Daí que o pensar preparatório se detenha necessariamente no âmbito da meditação histórica [*geschichtliche Besinnung*]. A história é para este pensar não a sucessão de eras, mas uma única proximidade do mesmo que despoleta o pensar, em incalculáveis modos de destino e a partir de uma imediatez em mudança.

[a] 1.ª Edição, 1950: Recusa [*Verweigerung*] e ocultação [*Vorenthalt*].

A meditação incide agora sobre a metafísica de Nietzsche. O seu pensar vê-se sob o signo do niilismo. Tal é o nome para um movimento histórico reconhecido por Nietzsche, que já domina através dos séculos precedentes e que determina o século actual. Nietzsche resume a sua interpretação na breve frase: "Deus morreu".

Poder-se-ia supor que o dito "Deus morreu" enuncia uma opinião do ateu Nietzsche e que é, consequentemente, apenas uma tomada de posição pessoal, e por isso unilateral e, assim, também facilmente refutável através da indicação de que hoje, por toda a parte, muitos homens procuram as casas de Deus, e ultrapassam as aflições a partir de uma confiança em Deus determinada de um modo cristão. Mas permanece a questão de saber se o mencionado dito de Nietzsche é apenas uma visão extravagante de um pensador de quem se afirma, com razão, que afinal acabou por enlouquecer. Permanece por perguntar se Nietzsche não enuncia antes aqui aquilo que já sempre fora tacitamente dito no interior da história do Ocidente metafisicamente determinada. Antes de qualquer tomada de posição precipitada, temos, à partida, de tentar pensar o dito "Deus morreu" tal como é entendido. Daí que façamos bem ao pôr de parte todo o opinar precipitado que logo se antecipa neste dito tão terrível.

As seguintes reflexões tentam comentar o dito de Nietzsche segundo algumas perspectivas essenciais. Acentue-se mais uma vez: o dito de Nietzsche menciona o destino de dois milénios da história ocidental. Nós mesmos [197]
não podemos visar, impreparados como todos estamos, mudar este destino através de uma conferência sobre o dito de Nietzsche, nem sequer tomar consciência dele de um modo suficiente. Contudo, é precisa agora uma única coisa: que recebamos a partir da meditação um ensinamento, e aprendamos a meditar no caminho do ensinamento.

Cada comentário tem não apenas de captar o assunto do texto; tem também, sem chamar a atenção, de, a partir do seu assunto, acrescentar-lhe imperceptivelmente, a partir do seu tema, algo de próprio. Este acréscimo é aquilo que o leigo, de acordo com aquilo que tem como o conteúdo do texto, sente sempre como uma interpretação excessiva, que ele, no uso do seu direito, censura como arbítrio. Contudo, um comentário genuíno nunca compreende o texto melhor do que o seu autor o compreendeu, mas sim de um outro modo. Só que este outro modo tem de ser de tal maneira que encontre o mesmo em que o texto comentado reflecte.

Nietzsche enunciou o dito "Deus morreu", pela primeira vez, no terceiro livro do escrito *A Gaia Ciência*, aparecido em 1882. Com este escrito começa o caminho de Nietzsche para a formação da sua posição metafísica fundamental. Entre este escrito e a fadiga desperdiçada com a configuração da planeada obra principal está a publicação de *Assim falava Zaratustra*. A planeada obra principal nunca se completou. Temporariamente, deveria levar o título *A Vontade de Poder*, e manter o subtítulo *Tentativa de uma Transmutação de todos os Valores*.

O estranho pensamento da morte de um deus, e do morrer dos deuses, era já familiar ao jovem Nietzsche. Numa anotação do tempo da elaboração do seu primeiro escrito *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche escreve (1870): «Creio no dito proto-germânico: todos os deuses têm de morrer». O jovem Hegel menciona, na conclusão do tratado *Fé e Saber* (1802), o «sentimento em que assenta a religião do novo tempo – o sentimento: o próprio Deus morreu...». O dito de Hegel pensa outra coisa que o que Nietzsche [pensa] no seu. Mesmo assim, há entre ambos um laço
[198] essencial que se encobre na essência de toda a metafísica. O dito de Pascal, tomado de Plutarco: «*Le grand Pan est mort*»[1]

[1] N.T. Em francês no texto: "Le grand Pan est mort".

(*Pensées*, 695), pertence, embora por razões opostas, ao mesmo âmbito.

Ouçamos, à partida, o original completo da peça número 125 do escrito *A Gaia Ciência*. A peça é intitulada "O homem louco" e diz:

O homem louco. – Não ouviram falar de um homem louco que, na clara manhã, acendia uma lanterna, corria para o mercado e gritava incessantemente: "Procuro Deus! Procuro Deus!" – Mas como lá estavam reunidos justamente muitos daqueles que não acreditavam em Deus, provocou um grande riso. Será que se perdeu? Dizia um. Perdeu-se como uma criança? Dizia outro. Ou está escondido? Tem medo de nós? Embarcou? Emigrou? – Assim gritavam e riam uns para os outros. O homem louco saltou para o meio deles e trespassou-os com o seu olhar. "Para onde foi Deus?", exclamou, "vou dizer-vos! *Matámo-lo* – vós e eu! Todos nós somos os seus assassinos! Mas como fizemos isto? Como conseguimos esvaziar o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte inteiro? Que fizemos quando desligámos esta Terra do seu Sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Longe de todos os sóis? Não caímos constantemente? E para trás, para os lados, para a frente, para todos os lados? Há ainda um acima e um abaixo? Não erramos como através de um nada infinito? Não nos bafeja o espaço vazio? Não arrefeceu? Não vem cada vez noite e mais noite? Não têm as lanternas de ser acesas de manhã? Não ouvimos ainda nada do barulho dos coveiros que sepultam Deus? Não cheiramos ainda nada da decomposição divina? – também os deuses se decompõem! Deus morreu! Deus permanece morto! E nós matámo-lo! Como nos consolamos, os assassinos de todos os assassinos? Aquilo que de mais sagrado e mais poderoso o mundo até agora possuía sangrou sob os nossos punhais – quem nos limpa deste sangue? Com que água nos poderíamos purificar? Que festas expiatórias, que jogos sagrados teremos de inventar? Não é a grandeza deste acto demasiado grande para nós? Não teremos nós mes- [199]
mos de nos tornar deuses, para apenas aparecermos como dignos dele? Nunca houve um acto maior – e quem nascer depois de nós, pertence, por causa deste acto, a uma história maior do que toda a

história o foi até agora!". – Aqui silenciou-se o homem louco, e voltou a olhar para os seus auditores: também eles se silenciavam e olhavam surpresos para ele. Finalmente, lançou a sua lanterna ao chão de tal modo que ela se quebrou e se apagou. "Chego demasiado cedo", disse então ele, "ainda não chegou o meu tempo. Este acontecimento [*Ereignis*][2] monstruoso ainda está a caminho e deambula – ainda não chegou aos ouvidos dos homens. O relâmpago e o trovão precisam de tempo, a luz dos astros precisa de tempo, os actos precisam de tempo, mesmo depois de terem sido feitos, para serem vistos e ouvidos. Este acto está ainda mais distante deles que os mais longínquos astros – *e, no entanto, fizeram-no eles mesmos!*" – Conta-se ainda que o homem louco entrou no mesmo dia em diversas igrejas e aí cantou o seu *Requiem aeternam deo*. Expulso e interpelado, replicou sempre apenas isto: "Que são então ainda estas igrejas senão os túmulos e os mausoléus de Deus?".

Quatro anos mais tarde (1886), Nietzsche acrescentou aos quatro livros de *A Gaia Ciência* um quinto que é intitulado: "Nós os destemidos". A primeira peça deste livro (Aforismo 343) é intitulada: "A razão do nosso contentamento". A peça começa: «O maior e o mais novo acontecimento [*Ereignis*] – que "Deus morreu", que a fé no Deus cristão se tornou inacreditável – começa já a lançar as suas primeiras sombras sobre a Europa».

A partir desta frase torna-se claro que o dito de Nietzsche acerca da morte de Deus visa o Deus cristão. Mas não é menos certo, e deve-se pensar previamente, que os nomes Deus e Deus cristão no pensar de Nietzsche são usados para a designação do mundo supra-sensível em geral. Deus é o nome para o âmbito das ideias e dos ideais.

2 N. T. A palavra traduzida por *acontecimento* é *Ereignis*. No vocabulário heideggeriano, uma tal palavra reveste um significado preciso e fundamental, pelo que a traduzimos normalmente por *acontecimento-de-apropriação*. Contudo, parece-nos mais próprio traduzi-la aqui por *acontecimento*, posto que se trata da citação de um texto de Nietzsche.

Este âmbito do supra-sensível vale como o mundo verdadeiro e autenticamente real desde Platão ou, dito mais exactamente, desde a interpretação grega tardia e cristã da filosofia platónica. Diferenciando-se dele, o mundo sensível é apenas o mundo do aquém, o mundo mutável e, por isso, o mundo meramente aparente, não real. O mundo do aquém é o vale de lágrimas, diferenciando-se do monte da felicidade eterna no além. Se, tal como acontece ainda em Kant, chamarmos mundo sensível ao mundo físico em sentido lato, o mundo supra-sensível é o mundo metafísico. [200]

O dito "Deus morreu" significa: o mundo supra-sensível está sem força actuante. Ele não irradia nenhuma vida. A metafísica, isto é, para Nietzsche, a filosofia ocidental compreendida como platonismo, está no fim. Nietzsche compreende a sua filosofia própria como o contra-movimento contra a metafísica, isto é, para ele, contra o platonismo.

Contudo, enquanto mero contra-movimento, ela permanece necessariamente, como todo o anti –, presa na essência daquilo contra o que se vira. O contra-movimento de Nietzsche contra a metafísica é, enquanto mera reviravolta desta, o enredamento sem saída na metafísica, tanto que esta se isola contra a sua essência e, enquanto metafísica, nunca consegue pensar a sua essência própria. Daí que para a metafísica e através dela permaneça encoberto aquilo que nela acontece, e aquilo que acontece autenticamente como ela mesma.

Se Deus morreu, enquanto fundamento supra-sensível e enquanto meta de tudo o que é efectivamente real, se o mundo supra-sensível das ideias perdeu a sua força vinculativa, e sobretudo a sua força que desperta e edifica, então nada mais permanece a que o homem se possa agarrar, e segundo o qual se possa orientar. Daí que na peça que foi lida esteja a pergunta: «Não erramos como através de um nada infinito?». O dito "Deus morreu" contém a verificação de que este nada se propaga. Nada significa aqui:

ausência de um mundo supra-sensível e vinculativo. O niilismo, «o mais inquietante de todos os hóspedes», está à porta.

A tentativa de comentar o dito de Nietzsche "Deus morreu" é equivalente à tarefa de interpretar aquilo que Nietzsche compreende por niilismo, e assim de mostrar
[201] como o próprio Nietzsche está em relação ao niilismo. Mas porque esta designação é usada frequentemente apenas como chavão e palavra de ordem, muitas vezes também como injúria condenatória, é preciso saber aquilo que significa. Nem todo aquele que apela para a sua fé cristã e para uma qualquer convicção metafísica está por isso já fora do niilismo. Mas, ao contrário, também aquele que cisma sobre o nada e a sua essência não é um niilista.

Esta designação é usada de bom grado num tom como se bastasse a mera designação niilista, sem que se pense algo com a palavra, para fornecer a prova de que a meditação sobre o nada já conduz à precipitação no nada, e significa a edificação da ditadura do nada.

Será de perguntar em geral se a designação niilismo, pensado rigorosamente no sentido da filosofia de Nietzsche, tem apenas um significado niilista, isto é, negativo, que impele para o nada anulador [*nichtiges Nichts*]. Daí que, ainda antes da discussão exacta daquilo que o próprio Nietzsche diz sobre o niilismo, seja preciso adquirir, no uso confuso e arbitrário do título niilismo, o ponto de vista correcto no qual podemos chegar a perguntar pelo niilismo.

O niilismo é um movimento histórico, não uma qualquer visão e uma qualquer doutrina, representadas por quem quer que seja. O niilismo movimenta a história segundo o modo de um processo fundamental que quase não é reconhecido no destino dos povos ocidentais. Daí que o niilismo também não seja apenas um fenómeno histórico entre outros, nem seja apenas uma corrente espiri-

tual que aparece entre outras, como o cristianismo, o humanismo e o iluminismo, dentro da história ocidental.

O niilismo é antes, pensado na sua essência, o movimento fundamental da história do Ocidente. Ele mostra uma tal profundidade que o seu desenrolar-se apenas pode ter por consequência catástrofes mundiais. O niilismo é o movimento histórico-mundial dos povos da Terra que entraram no âmbito de poder da modernidade. Daí que ele [202] não seja só um fenómeno da era presente, nem sequer só o produto do século XIX, no qual desperta certamente um olhar mais agudo para o niilismo e também o nome se torna usual. O niilismo tão-pouco é apenas o produto de nações singulares cujos pensadores e escritores falam propriamente do niilismo. Aqueles que se presumem livres dele empreendem talvez do modo mais fundamental o seu desenrolar-se. É inerente à inquietude deste mais inquietante de todos os hóspedes que a sua proveniência própria não possa ser mencionada.

O niilismo também não domina só onde o Deus cristão é negado e o cristianismo combatido, nem apenas onde é pregado um ateísmo vulgar, segundo o livre-pensamento. Enquanto virmos exclusivamente esta descrença que se afasta do cristianismo, e as suas formas de manifestação, o olhar permanece preso à fachada exterior e indigente do niilismo. O discurso do homem louco diz precisamente que o dito "Deus morreu" nada tem de comum com o opinar daqueles que, estando simplesmente em redor e falando ao mesmo tempo, "não crêem em Deus". Naqueles que desse modo simplesmente não têm fé, o niilismo, enquanto destino [*Geschick*] da sua própria história, ainda não penetrou de todo.

Enquanto captarmos o dito "Deus morreu" apenas como fórmula da descrença, visamo-lo apenas teológico-apologeticamente e renunciamos àquilo que importa a Nietzsche, à meditação que pensa sobre aquilo que já

aconteceu com a verdade do mundo supra-sensível e com a sua relação à essência do homem.

Daí também que o niilismo, no sentido de Nietzsche, de modo nenhum se confunda com o estado, representado de um modo meramente negativo, de já não se poder crer no Deus cristão da revelação bíblica, tal como Nietzsche por cristianismo não compreende a vida cristã que havia em tempos, no curto tempo antes da composição dos Evangelhos e antes da propaganda missionária de Paulo. O cristianismo é para Nietzsche o fenómeno histórico e político-mundial da Igreja e da sua reivindicação de poder
[203] dentro da configuração da humanidade ocidental e da sua cultura moderna. O cristianismo, neste sentido, e a cristandade da fé do Novo Testamento não são o mesmo. Também uma vida não-cristã pode afirmar o cristianismo, e usá-lo como factor de poder, tal como, ao contrário, uma vida cristã não precisa necessariamente do cristianismo. Daí que uma confrontação com o cristianismo não seja de modo nenhum e necessariamente um combate contra o que é cristão, da mesma maneira que uma crítica da teologia não é ainda uma crítica da fé, de que a teologia deveria ser a interpretação. Movemo-nos sempre nos terrenos dos combates das mundividências enquanto desprezarmos estas diferenciações essenciais.

No dito "Deus morreu", o nome Deus, pensado essencialmente, designa o mundo supra-sensível dos ideais, que contêm as metas para esta vida, existentes acima da vida terrena, e deste modo a determinam de cima para baixo e, assim, de certo modo, de fora para dentro. Contudo, se agora a genuína fé em Deus, determinada eclesiasticamente, se desvanece, se em particular a doutrina da fé, a teologia, é limitada e afastada no seu papel de servir como a explicação paradigmática do ente na totalidade, com isso ainda não se quebra de modo nenhum a concatenação fundamental de acordo com a qual um estabelecimento de

metas que alcança o supra-sensível domina a vida terrena sensível.

No lugar da desvanecida autoridade de Deus, e do magistério da Igreja, surge a autoridade da consciência moral, impõe-se a autoridade da razão. Contra esta, ergue--se o instinto social. A fuga do mundo para o supra-sensível é substituída pelo progresso histórico [*historischer Fortschritt*]. A meta do além de uma glória eterna transforma-se na felicidade terrena da maioria. A prática do culto religioso é rendida pelo entusiasmo de criar uma cultura ou da propagação da civilização. O que é criador, o que antes era próprio do Deus bíblico, torna-se na marca do fazer humano. O seu criar passa, por fim, para o negócio.

Aquilo que, deste modo, se quer levar para o lugar do mundo supra-sensível são variantes da interpretação cristã--eclesiástica e teológica do mundo, a qual assumiu o seu esquema da *ordo*, da ordenação do ente por graus, a partir do [204]
mundo helénico-judaico, cuja concatenação fundamental foi fundada no começo da metafísica ocidental por Platão.

O âmbito para a essência e para o acontecimento-de--apropriação [*Ereignis*][3] do niilismo é a própria metafísica, sempre que não visemos, neste nome, uma doutrina ou mesmo apenas uma disciplina particular da filosofia, mas pensemos na concatenação fundamental do ente na totalidade, na medida em que este é diferenciado num mundo sensível e supra-sensível, e aquele seja suportado e determinado por este. A metafísica é o espaço histórico no qual se torna destino que o mundo supra-sensível, as ideias, Deus, a lei ética, a autoridade da razão, o progresso, a felicidade da maioria, a cultura, a civilização percam a sua força edificadora e se tornem nulos. Chamamos a este desmoronamento essencial do supra-sensível a sua decomposição

[3] N. T. O termo *Ereignis* encontra-se aqui investido por Heidegger, expressando que o niilismo constitui um modo de essenciação do

[*Verwesung*][4]. A descrença, no sentido da apostasia da doutrina da fé cristã, nunca é por isso a essência e o fundamento, mas sempre apenas uma consequência do niilismo; pois poderia ser que o próprio cristianismo seja uma consequência e uma configuração do niilismo.

A partir daqui, reconhecemos também o último engano ao qual, no captar e suposto combater do niilismo, se permanece exposto. Porque não se experimenta o niilismo como um movimento histórico que se prolonga já há muito, cujo fundamento essencial assenta na própria metafísica, decai-se na inútil mania de tomar os fenómenos, que já e apenas são consequências do niilismo, por este mesmo niilismo, ou de apresentar as consequências e os efeitos como as causas do niilismo. Na acomodação impensada a estes modos de representação, habituou-se já, desde há décadas, a referir o domínio da técnica ou a rebelião das massas como as causas da situação histórica da era, e a dissecar infatigavelmente a situação espiritual do tempo
[205] segundo tais perspectivas[5]. Mas cada análise do homem e da sua posição dentro do ente, por mais conhecedora e espirituosa que seja, permanece impensada e cria apenas a aparência de uma meditação enquanto prescindir de pensar

---

próprio ser, ou seja, um modo de apropriação do ente pela história do ser, modo esse que dá origem à metafísica. Daí que se traduza aqui *Ereignis* por *acontecimento-de-apropriação*.

[4] N. T. O termo *Verwesung*, traduzido aqui por *decomposição*, encerra em si o significado de uma perda da essência e da sua constituição como essência [*Wesung*]. O supra-sensível morreu, perdendo a sua essência, e decompõe-se como um cadáver — do mesmo modo que, no texto citado por Heidegger, Nietzsche escreve que os deuses se decompõem.

[5] N.T. Heidegger refere-se aos livros de José Ortega y Gasset e de Karl Jaspers, intitulados respectivamente *A rebelião das massas* (1927) e *A situação espiritual do tempo* (1932).

na localidade da essência do homem e de experimentá-lo na verdade do ser.

Enquanto tomarmos apenas manifestações do niilismo por ele mesmo, a tomada de posição em relação ao niilismo permanece superficial. Ela também de nada adianta quando, a partir do dissabor em relação à situação mundial, ou a partir de um desespero meio confessado, ou a partir da indignação moral, ou a partir de uma supremacia presunçosa de quem tem fé, pede emprestada uma certa paixão de defesa.

Diante disso, trata-se, em primeiro lugar, de que meditemos. Daí que agora perguntemos ao próprio Nietzsche o que compreende por niilismo, e deixemos à partida em aberto se Nietzsche, com esta compreensão, já encontra e pode encontrar a essência do niilismo.

Nietzsche coloca a questão numa nota do ano de 1887 (*Vontade de Poder*. A. 2): «O que significa niilismo?». Responde: «*Que os valores supremos se desvalorizam*».

Esta resposta está sublinhada e guarnecida com o elucidativo apêndice: «Falta a meta; falta a resposta ao "porquê?"».

Segundo esta nota, Nietzsche concebe o niilismo como um processo histórico. Ele interpreta este processo como a desvalorização dos valores supremos vigentes até agora. Deus, o mundo supra-sensível, enquanto o mundo que verdadeiramente é e que tudo determina, os ideais e ideias, as metas e fundamentos que determinam e suportam todo o ente, e em particular a vida humana, tudo isto é aqui representado no sentido de valores supremos. Segundo a opinião ainda hoje corrente, compreende-se por isso o verdadeiro, o bem e o belo: o verdadeiro, isto é, o ente efectivamente real; o bem, isto é, aquilo que interessa a tudo em geral; o belo, isto é, a ordem e unidade do ente na totalidade. Contudo, os valores supremos desvalorizam-se já ao surgir o discernimento [*Einsicht*] de que o

mundo ideal não é, e nunca é, para realizar dentro do mundo real. O carácter vinculativo dos valores supremos
[206] começa a vacilar. Surge a pergunta: para quê estes valores supremos, se não asseguram, ao mesmo tempo, a garantia, os caminhos e os meios de uma realização das metas que estão neles colocados?

Mas se quiséssemos compreender apenas textualmente a determinação da essência do niilismo por Nietzsche, de que ele é o tornar-se sem valor dos valores supremos, então dar-se-ia aquela concepção da essência do niilismo – que se tornou entretanto corrente, e cujo carácter corrente é já apoiado pela designação niilismo – de que a desvalorização dos valores supremos significa manifestamente a decadência [*Verfall*]. Só que para Nietzsche o niilismo não é de modo nenhum apenas uma manifestação de decadência, mas é, enquanto processo fundamental da história ocidental, ao mesmo tempo e antes de mais, a legalidade desta história. Daí também que Nietzsche, nas suas considerações sobre o niilismo, se prenda menos a retratar historiograficamente o decurso do acontecimento da desvalorização dos valores supremos e, finalmente, a calcular a partir daí o declínio do Ocidente[6], mas pense o niilismo como a "lógica intrínseca" da história ocidental.

Nietzsche reconhece nisso que para o mundo, apesar da desvalorização dos valores supremos vigentes até agora, permanece o próprio mundo, e que é antes de mais o mundo que se tornou sem valor que impulsiona inevitavelmente para uma nova instauração de valores[a]. Na perspectiva dos valores supremos vigentes até agora, a nova ins-

[6] N.T. Heidegger alude ao livro de Oswald Spengler *O Declínio do Ocidente* (1919).

[a] 1.ª Edição, de 1950: Sob que pressuposto? Que "mundo": o ente na totalidade, vontade de poder no eterno retorno do igual.

tauração de valores transforma-se, depois de os valores supremos vigentes até agora se terem tornado caducos, numa "transmutação de todos os valores". O não diante dos valores vigentes até agora procede do sim à nova instauração de valores. É porque não há neste sim, na opinião de Nietzsche, nenhuma mediação e nenhum acordo com os valores vigentes até agora que o não incondicional é inerente a este sim a uma nova instauração de valores. Para garantir a incondicionalidade do novo sim contra a recaída nos valores vigentes até agora, isto é, para fundar a nova instauração de valores como o contra-movimento, Nietzsche assinala também a nova instauração de valores como niilismo, ou seja, como aquilo através do qual a desvalorização se consuma numa nova instauração de valores, a única paradigmática. A esta paradigmática fase do niilismo chama [207] Nietzsche o niilismo "consumado", isto é, o niilismo clássico. Nietzsche compreende por niilismo a desvalorização dos valores supremos vigentes até agora. Mas Nietzsche toma, ao mesmo tempo, posição afirmativa em relação ao niilismo, no sentido de uma «transmutação de todos os valores vigentes até agora». Daí que o nome niilismo permaneça de múltiplos significados e que, visto de modo extremo, seja à partida sempre ambíguo, na medida em que, por um lado, assinala a simples desvalorização dos valores supremos vigentes até agora, mas, por outro, ao mesmo tempo, visa o contra-movimento incondicional face à desvalorização. Ambíguo neste sentido é já também aquilo que Nietzsche apresenta como a forma prévia do niilismo, o pessimismo. Segundo Schopenhauer, o pessimismo é a crença de que no pior destes mundos a vida não tem valor para ser vivida e afirmada. Segundo esta doutrina, a vida – isto é, ao mesmo tempo, o ente enquanto tal na totalidade – deve ser negada. Este pessimismo é, segundo Nietzsche, o "pessimismo da fraqueza". Ele vê por todo o lado apenas o que é lúgubre, que por tudo e por

nada encontra razão para fracassar e tem a pretensão de saber que tudo acabará em infelicidade geral. O pessimismo da fortaleza, enquanto fortaleza, pelo contrário, não se ilude, vê o que é perigoso, não quer quaisquer dissimulações nem retoques. Apercebe-se da fatalidade que seria o mero ficar à espreita do retorno do que até agora esteve vigente. Penetra de modo analítico os fenómenos e exige a consciência das condições e forças que, apesar de tudo, garantem o domínio da situação histórica.

Uma meditação mais essencial poderia mostrar como naquilo a que Nietzsche chama o "pessimismo da fortaleza" se consuma o levantamento da humanidade moderna até ao domínio incondicional da subjectividade dentro da subjectidade do ente. Através do pessimismo, na sua dupla forma, manifestam-se os extremos. Os extremos enquanto tais obtêm a preponderância. Surge assim o estado em que se culmina incondicionalmente numa alternativa. Faz-se valer um "estado intermédio", em que é manifesto que, por um lado, a realização dos valores supremos vigentes até
[208] agora não se cumpre. O mundo parece sem valor. Por outro lado, através deste tornar-se consciente, o olhar que procura é guiado para a fonte da nova instauração de valores, sem que, através disso, o mundo readquira o seu valor.

No entanto, na perspectiva do abalo do domínio dos valores vigentes até agora pode ser tentada ainda uma outra coisa. Nomeadamente, se Deus – no sentido do Deus cristão – desapareceu do seu lugar no mundo supra-sensível, mantém-se ainda sempre o seu lugar próprio, embora como um lugar que se tornou vazio. O lugar do supra-sensível e do mundo ideal, que se tornou vazio, pode ainda ser conservado. O lugar vazio exige até ser ocupado de novo e ser substituído por outra coisa o Deus que dele desapareceu. Levantam-se novos ideais. Tal acontece, segundo a representação de Nietzsche (*A Vontade de Poder* A.1021 a. d. J. 1887), através das doutrinas da felicidade

terrena e através do socialismo, do mesmo modo que através da música wagneriana, isto é, por onde quer que "abra falência" o "cristianismo dogmático". Emerge assim o "niilismo incompleto". Nietzsche diz sobre isso (*A Vontade de Poder* A.28 a. d. J. 1887): «O niilismo *incompleto*, as suas formas: vivemos no meio dele. As tentativas de se furtar ao niilismo *sem* transmutar os valores vigentes até agora: produzem o contrário, agravam o problema».

Podemos captar mais clara e agudamente o pensamento de Nietzsche do niilismo incompleto de tal modo que digamos: o niilismo incompleto substitui certamente por outros os valores vigentes até agora, mas coloca-os ainda no velho lugar que é como que mantido vago como o âmbito ideal do supra-sensível. Contudo, o niilismo completo tem de eliminar até mesmo o próprio lugar dos valores, o supra-sensível como âmbito, e, deste modo, tem de instituir e transmutar de outro modo os valores.

Torna-se então claro que ao niilismo inteiro, consumado e, por conseguinte, clássico pertence certamente a «transmutação de todos os valores vigentes até agora», mas a transmutação não substitui simplesmente os valores antigos por novos. O transmutar torna-se na inversão do modo de valorizar. A instauração de valores precisa de um novo princípio, isto é, daquilo de onde sai e onde se mantém. A ins- [209]
tauração de valores precisa de um outro âmbito. O princípio já não pode ser o mundo desvitalizado do supra-sensível. Daí que o niilismo, que aspira à transmutação assim compreendida, procure o que é mais vivo. O niilismo torna-se assim ele mesmo «ideal da vida superabundante» (*A Vontade de Poder* A.14 a. d. J. 1887). Neste novo valor supremo encobre-se uma outra apreciação da vida, daquilo em que a essência determinante de tudo o que é vivo assenta. Daí que fique por perguntar o que é que Nietzsche compreende por vida.

A alusão aos diferentes graus e formas do niilismo mostra que o niilismo, na interpretação de Nietzsche, é em

geral uma história na qual se trata de valores, da fixação de valores, da desvalorização de valores, da transmutação de valores, da nova instauração de valores e, finalmente e em sentido próprio, de colocar o princípio de toda a instauração de valores que avaliem de outro modo. As supremas metas, os fundamentos e princípios do ente, os ideais e o supra-sensível, Deus e os deuses – tudo isto é doravante concebido como valor. Daí que só captemos suficientemente o conceito nietzschiano de niilismo quando soubermos o que Nietzsche compreende por valor. Só a partir daqui compreenderemos o dito "Deus morreu", tal como foi pensado. A clarificação suficientemente clara daquilo que Nietzsche pensa com o termo valor é a chave para a compreensão da sua metafísica.

No século XIX, torna-se corrente o discurso acerca dos valores e é comum pensar em valores. Mas só no seguimento da propagação dos escritos de Nietzsche é que o discurso dos valores se tornou popular. Fala-se em valores vitais, em valores culturais, em valores eternos, na hierarquia dos valores, em valores espirituais que, por exemplo, se crê encontrar na antiguidade. Com a ocupação erudita com a filosofia, e com a transformação no neokantismo, chega-se à filosofia dos valores. Edificam-se sistemas de valores e perseguem-se na ética as camadas de
[210] valores. Mesmo na teologia cristã, determina-se Deus, o *summum ens qua summum bonum*, como o valor supremo. Tem-se a ciência como isenta de valores e lançam-se as valorizações para o lado das mundividências. O valor e o carácter de valor [*Werthafte*] tornam-se no substituto positivista do metafísico. À frequência do discurso dos valores corresponde a indeterminação do conceito. Esta, por seu lado, corresponde à obscuridade da proveniência essencial do valor a partir do ser. Pois posto que este tão falado valor não é um nada, ele tem de ter a sua essência no ser.

O que compreende Nietzsche por valor? Onde é que a essência do valor está fundada? Porque é que a metafísica de Nietzsche é a metafísica dos valores?

Numa nota (1887/88), Nietzsche diz o que compreende por valor (*A Vontade de Poder*. A. 715): «O ponto de vista do "valor" é o ponto de vista das *condições de manutenção-aumento* na perspectiva [*Hinsicht*][a] de formações [*Gebilde*] complexas de relativa duração de vida dentro do devir».

A essência do valor assenta em ser ponto de vista. O valor quer dizer algo que é captado pelo olho. Valor significa o ponto óptico para um ver que tem algo em vista ou, como dizemos, que conta com algo e nisso tem de contar com outra coisa. O valor está numa referência intrínseca a um quanto, ao *quantum* e ao número. Os valores estão por isso (*A Vontade de Poder* A.710 a. d. J. 1888) referidos a uma «escala numérica e de medida». A pergunta permanece ainda: em que é que, por seu lado, se funda a escala de aumento e diminuição.

Através da caracterização do valor como ponto de vista dá-se o que é único e essencial para o conceito nietzschiano de valor: enquanto ponto de vista, ele é posto sempre por e para um ver. Este ver é do tipo do que vê na medida em que viu; que viu na medida em que re-presenta e, deste modo, pôs o que é visto como tal. Só através deste pôr representador é que o ponto que é preciso para ter em vista algo, e que assim guia o caminho de visão deste ver, se torna no ponto óptico, isto é, naquilo que importa no ver e em todo o fazer guiado pela vista. Os valores não são então, à partida, algo em si, de tal modo que, por isso, possam ser tomados ocasionalmente como pontos de vista.

---

[a] 1ª Edição, de 1950: Perspectiva [*Perspektive*], horizonte [*Horizont*].

[211] O valor é valor na medida em que vale. Vale, na medida em que é posto como aquilo que importa. Deste modo, ele é posto através de um ter em vista e de um ver daquilo com o que há que contar. O ponto óptico, a visão, o círculo de visão quer aqui dizer rosto e ver, num sentido determinado pelos gregos, mas atravessado pela mudança da *idea* do εἶδος para a *perceptio*. O ver é tal representar que, desde Leibniz, é captado mais explicitamente no traço fundamental do apetite (*appetitus*). Todo o ente é ente representador, na medida em que ao ser do ente pertence o *nisus*, o impulso [*Drang*] para a irrupção que impõe o emergir (aparecer) e, assim, determina o seu suceder. A essência de todo o ente, caracterizada deste modo pelo *nisus*, toma-se assim e põe para si um ponto óptico. Este dá a perspectiva [*Hinblick*] que se trata de seguir. O ponto óptico é o valor.

Com os valores enquanto pontos de vista, estão postas, segundo Nietzsche, «*condições de manutenção-aumento*». Já através desta grafia, na qual entre manutenção e aumento o "e" é abandonado e substituído por um hífen, Nietzsche quer tornar claro que os valores são, de acordo com a sua essência, pontos de vista e, por isso, ao mesmo tempo, condições de manutenção *e* de aumento. Onde estão postos valores, os dois modos do condicionar têm constantemente de ser captados pelo olho, de tal modo que permaneçam referidos um ao outro unitariamente. Porquê? Manifestamente apenas porque o próprio ente re-presentador-desejante é, na sua essência, de tal modo que precisa deste duplo ponto óptico. De que é que os valores enquanto pontos de vista são condições, se têm de condicionar, ao mesmo tempo, tanto a manutenção como também o aumento?

A manutenção e o aumento caracterizam os traços fundamentais da vida que mutuamente se pertencem. À essência da vida pertence o querer-crescer, o aumento.

Cada manutenção da vida está ao serviço do aumento da vida. Cada vida que se limita apenas à mera manutenção é já degenerescência. Para o que é vivo, a garantia do espaço vital nunca é, por exemplo, a meta, mas apenas um meio para o aumento da vida. Inversamente, é a vida aumentada que eleva de novo a anterior necessidade de expansão espacial. Mas o aumento nunca é possível onde não se tiver [212] mantido um fundo consistente [*Bestand*] enquanto algo assegurado e, só assim, capaz de aumento. Daí que o que é vivo seja uma formação conexa através de ambos os traços fundamentais do aumento e da manutenção, isto é, uma «formação complexa da vida». Os valores, enquanto pontos de vista, guiam o ver na «perspectiva das formações complexas». O ver é sempre o ver de um olhar da vida que vigora através de cada coisa viva. Na medida em que põe os pontos ópticos para o que é vivo, a vida mostra-se na sua essência como algo que instaura valores (cf. *A Vontade de Poder* A.556 a. d. J. 1885/6).

As "formações complexas da vida" dependem das condições de um manter e de uma consolidação [*Beständigung*], de tal modo que aquilo que é consistente [*Beständiges*] apenas se mantém consistente [*besteht*] para, no aumento, se tornar algo inconsistente [*Unbeständiges*]. A duração destas formações complexas da vida assenta na interrelação do aumento e da manutenção. Ela é, portanto, uma duração relativa. Permanece uma "duração relativa" daquilo que é vivo, isto é, da vida.

O valor é, segundo o dito de Nietzsche, «ponto de vista das condições de manutenção-aumento na perspectiva de formações complexas de relativa duração da vida dentro do devir». A palavra devir, simples e indeterminada, não significa aqui, nem em geral na linguagem conceptual da metafísica de Nietzsche, um qualquer fluir de todas as coisas, não é a mera alternância de estados, nem sequer um qualquer desenvolvimento e desenrolar-se indeterminado.

"Devir" quer aqui dizer a passagem de algo a algo, aquele movimento e mobilidade que Leibniz, na *Monadologia* (§11), chama os *changements naturels* que vigoram através do *ens qua ens*, isto é, do *ens percipiens et appetens*. Nietzsche pensa isto que vigora [*Waltendes*] como o traço fundamental de tudo o que é efectivamente real, isto é, em sentido lato, ente. Ele concebe aquilo que determina assim o ente na sua *essentia* como a "vontade de poder".

Se Nietzsche conclui a caracterização da essência do valor com a palavra devir, este epílogo alude ao âmbito fundamental a que os valores e a instauração de valores [213] pertencem em geral e exclusivamente. "O devir" é, para Nietzsche, "a vontade de poder". A "vontade de poder" é assim o traço fundamental da "vida", palavra que Nietzsche também usa frequentemente no significado lato segundo o qual, dentro da metafísica (cf. Hegel), foi equiparada com "devir". Vontade de poder, devir, vida e ser no mais lato sentido significam, na linguagem de Nietzsche, o mesmo (*A Vontade de Poder* A. 582 a. d. J. 1885/86 e A. 689. a. d. J. 1888). É dentro do devir que se configura a vida, isto é, o que é vivo nos respectivos centros da vontade de poder. Estes centros são então formações de domínio [*Herrschaftsgebilde*]. Nietzsche compreende como tais a arte, o Estado, a religião, a ciência, a sociedade. Daí que Nietzsche possa também dizer (*A Vontade de Poder* A. 715): «"Valor" é essencialmente o ponto de vista do incremento ou subtracção destes centros de domínio» (nomeadamente na perspectiva do seu carácter de domínio).

Na medida em que Nietzsche, na citada delimitação da essência do valor, o concebe como condição do ponto de vista para a manutenção e o aumento da vida, mas vê a vida fundada no devir como vontade de poder, a vontade de poder desvela-se como aquilo que põe aqueles pontos de vista. A vontade de poder é aquilo que, a partir do seu "princípio intrínseco" (Leibniz), enquanto *nisus* no *esse* do

ens, avalia segundo valores. A vontade de poder é o fundamento para a necessidade da instauração-de-valores e a origem da possibilidade da avaliação valorativa. Daí que Nietzsche diga (*A Vontade de Poder* A.14 a. d. J. 1887): «Os *valores e a sua transformação* estão em relação ao *crescimento de poder do que instaura os valores*».

Torna-se aqui claro que os valores são as condições da própria vontade de poder instauradas por ela mesma. Só onde a vontade de poder se manifesta como o traço fundamental de tudo o que é efectivamente real, isto é, só quando ela se torna verdadeira e, de acordo com isso, é concebida como a realidade efectiva de tudo o que é efectivamente real, é que se mostra de onde brotam os valores e pelo que é que toda a avaliação valorativa permanece sustentada e guiada. O princípio da instauração de valores é agora conhecido. A instauração de valores será futuramente "principial", isto é, a cumprir-se a partir do ser enquanto fundamento do ente.

A vontade de poder é, por isso, enquanto princípio conhecido, isto é, desejado, ao mesmo tempo o princípio de uma nova instauração de valores. Ela é nova, porque, pela primeira vez, se realiza sapientemente a partir do saber do seu princípio. A instauração dos valores é nova, porque se assegura a si mesma do seu princípio, e, ao mesmo tempo, agarra esta garantia como um valor instaurado a partir do seu princípio. Contudo, enquanto princípio da nova instauração de valores, em relação aos valores vigentes até agora, a vontade de poder é ao mesmo tempo o princípio da transmutação de todos os valores vigentes até agora. Contudo, é porque os valores supremos vigentes até agora dominaram sobre o sensível a partir das alturas do supra-sensível, sendo a concatenação deste domínio a metafísica, que com a instauração do novo princípio da transmutação de todos os valores se cumpre a inversão de toda a metafísica. Nietzsche tem esta inversão como a ultrapassagem da [214]

metafísica[a]. Só que cada inversão deste tipo permanece apenas o enredamento que a si mesmo se ofusca no Mesmo que se tornou irreconhecível.

No entanto, na medida em que Nietzsche concebe o niilismo como a legalidade na história da desvalorização dos valores supremos vigentes até agora, mas interpreta a desvalorização no sentido de uma transmutação de todos os valores, o niilismo assenta, segundo a interpretação de Nietzsche, no domínio e na desagregação dos valores e, assim, na possibilidade da instauração de valores em geral. Esta mesma funda-se na vontade de poder. Daí que o conceito nietzschiano do niilismo e o dito "Deus morreu" só se deixem pensar suficientemente a partir da essência da vontade de poder. Damos então o último passo na clarificação daquele dito, quando comentamos aquilo que Nietzsche pensa no título, cunhado por ele: *A Vontade de Poder*.

Este nome *A Vontade de Poder* é considerado tão óbvio que não se compreende como alguém ainda se possa esforçar para comentar propriamente esta concatenação de palavras. Pois qualquer um pode a qualquer momento experimentar em si mesmo aquilo que vontade quer dizer. Querer [*Wollen*] é um aspirar [*Streben*] a algo. Aquilo que poder significa, qualquer um o conhece hoje a partir da experiência quotidiana enquanto exercício do domínio [*Herrschaft*] e da potência [*Gewalt*]. Vontade "de" poder é então inequivocamente a aspiração de chegar ao poder.

[215] O título *Vontade de Poder* pressupõe, de acordo com esta opinião, dois factos diferentes, e numa referência suplementar de um ao outro: o querer, por um lado, e o poder, por outro. Se finalmente perguntarmos pelo fundamento da vontade de poder, não só para descrever perifrasticamente o que assim se menciona, mas também, ao

[a] 1.ª Edição, de 1950: isto é, para Nietzsche: do platonismo.

mesmo tempo, para explicá-lo, resulta então que ela brota aparentemente, enquanto aspiração àquilo que ainda não é posse, de um sentimento de carência. Aspiração, exercício de domínio, sentimento de carência são modos de representação e estados (faculdades da alma) que captamos no conhecimento psicológico. Daí que a elucidação da essência da vontade de poder pertença à psicologia.

A exposição sobre a vontade de poder e sobre a sua cognoscibilidade é certamente esclarecedora, mas, em cada perspectiva, passa ao lado daquilo que Nietzsche pensa na expressão "vontade de poder", e de como a pensa. O título *Vontade de Poder* menciona um termo fundamental da filosofia definitiva de Nietzsche. Ela pode, por isso, ser assinalada como a metafísica da vontade de poder. Aquilo que quer dizer vontade de poder no sentido de Nietzsche, nunca o compreenderemos com recurso a uma qualquer representação popular sobre querer e poder, mas apenas no caminho de uma meditação sobre o pensar metafísico, isto é, ao mesmo tempo, sobre a totalidade da história da metafísica ocidental.

A elucidação que se segue da essência da vontade de poder pensa a partir destes contextos. Mas apesar de se ater às próprias exposições de Nietzsche, tem também de captá-las, ao mesmo tempo, mais distintamente do que o próprio Nietzsche as podia imediatamente dizer. Contudo, só se nos torna mais distinto aquilo que antes se tornou mais significativo. Significativo é aquilo que se aproxima de nós na sua essência. Por toda a parte, no que se disse antes e no que se dirá a seguir, pensa-se a partir da *essência* da metafísica, e não apenas a partir de uma das suas fases.

Nietzsche menciona pela primeira vez a "vontade de poder", no contexto a partir do qual tem de ser concebida, na segunda parte de *Assim falava Zaratustra*, que apareceu em 1883, um ano depois do escrito *A Gaia Ciência*: «Onde [216]
encontrei o que é vivo, encontrei vontade de poder; e

mesmo na vontade de quem serve encontrei vontade de ser senhor».

Querer é querer-ser-senhor. A vontade assim compreendida está também ainda na vontade de quem serve. E isso não na medida em que o servidor poderia aspirar a sair do papel de servo e tornar-se ele mesmo um senhor. Antes o servo enquanto servo, o servidor enquanto servidor, quer sempre ainda ter abaixo de si alguém a quem mandar e ter ao seu serviço, servindo-se dele. Assim, ele é, enquanto servo, ainda um senhor. Também o ser-servo é um querer-ser-senhor.

A vontade não é nenhum desejar nem nenhum mero aspirar a algo, mas querer é em si o mandar (cf. *Assim Falava Zaratustra* I e II Partes; além disso, *A Vontade de Poder* A. 668 a. d. J. 1888). Isto tem a sua essência em quem manda ser senhor no dispor sapiente das possibilidades do actuar eficiente. Aquilo que no mando é ordenado é o cumprimento deste ter à disposição. No mando, quem manda (e não só quem executa) obedece a este ter à sua disposição e poder dispor, e assim obedece-se a si mesmo. Deste modo, quem manda tem supremacia sobre si mesmo, na medida em que ainda se arrisca a si mesmo. Mandar, o que deve ser diferenciado do mero comandar os outros, é ultrapassar-se a si mesmo, e é mais difícil que obedecer. A vontade é o empenhar-se no que está dado como tarefa. Só aquele que não sabe obedecer a si mesmo tem de propriamente ainda ser mandado. Aquilo que a vontade quer, ela esforça-se por consegui-lo não apenas como algo que ainda não tem. Aquilo que a vontade quer, ela já o tem. Pois a vontade quer a sua vontade. A sua vontade é o que por ela é desejado. A vontade quer-se a si mesma. Ela ultrapassa-se a si mesma. Deste modo, a vontade, enquanto vontade, quer ir além de si, e tem, ao mesmo tempo, de recuar e subjugar-se a si mesma. Daí que Nietzsche possa dizer (*A Vontade de Poder* A. 675 a. d. J.

1887/8): «*Querer* em geral é, tanto como querer-tornar-se-*-mais-forte*, querer-crescer...». Mais forte significa aqui "mais poder", e isto quer dizer: apenas poder. Pois a essência do poder assenta em ser-senhor sobre os graus de poder já alcançados. Poder só é poder, e só continua a ser poder, enquanto permanecer aumento-de-poder, e se ordenar o [217] "poder mais". Já o mero deter-se no aumento de poder, já o mero ficar fixo num grau de poder, é o começo da diminuição do poder. À essência do poder pertence a supremacia sobre si mesmo. Esta pertence ao e brota do próprio poder, na medida em que ele é mando e, enquanto mando, se autoriza a si mesmo à supremacia sobre o actual grau de poder. O poder está assim constantemente a caminho de si mesmo, mas não como uma vontade presente por si mesma algures, e que procure chegar a um poder no sentido de um aspirar. O poder também não se autoriza apenas à supremacia sobre o actual grau de poder por causa meramente do próximo grau, mas unicamente apenas para se apoderar de si mesmo na incondicionalidade da sua essência. Querer não é, segundo esta determinação essencial, um aspirar, mas é antes todo o aspirar que permanece apenas uma cópia ou um protótipo do querer.

No título *Vontade de Poder*, a palavra poder apenas menciona a essência do modo como a vontade se quer a si mesma, na medida em que ela é o mandar. Enquanto mandar, a vontade empenha-se consigo mesma, isto é, com aquilo que por ela é desejado. Este empenhar-se é o apoderar-se do poder. Há tão pouca vontade por si como poder por si. Daí também que a vontade e o poder não estejam emparelhados apenas na vontade de poder, mas que a vontade, enquanto vontade da vontade, seja a vontade de poder no sentido da autorização para o poder. Mas o poder tem a sua essência em ele, enquanto vontade que está na vontade, estar em relação com ela. A vontade de poder é a essência do poder. Ela indica a essência incondi-

cional da vontade que se quer a si mesma enquanto mera vontade.

A vontade de poder também não pode, por isso, ser destacada por contraste com uma vontade de outra coisa, por exemplo, com uma "vontade de nada"; pois também esta vontade é ainda vontade de vontade, de tal modo que Nietzsche pode dizer (*Sobre a Genealogia da Moral*, 3.° Ensaio A. 1. a. d. J., 1887): «Ela (a vontade) prefere querer *o nada* a *não* querer».

"Querer o nada" não significa de modo nenhum querer a simples ausência de tudo o que é efectivamente real, mas quer dizer precisamente querer o que é efectivamente real, mas querê-lo, em cada caso e sempre, como algo que
[218] é nulo [*Nichtiges*] e, só através dele, querer a aniquilação. Em tal querer, o poder assegura-se sempre ainda da possibilidade do mando e do poder-ser-senhor.

A essência da vontade de poder é, enquanto essência da vontade, o traço fundamental de tudo o que é efectivamente real. Nietzsche diz (*A Vontade de Poder*. A. 693 a. d. J. 1888): a vontade de poder é «a mais íntima essência do ser». "O ser" quer aqui dizer, segundo o uso da linguagem da metafísica, o ente na totalidade. Daí que a essência da vontade de poder, e a própria vontade de poder enquanto carácter fundamental do ente, não se deixem verificar através da observação psicológica, mas que, pelo contrário, a própria psicologia só receba a sua essência, isto é, o poder ser instaurado e reconhecido do seu objecto, através da vontade de poder. Nietzsche não concebe, por isso, a vontade de poder psicologicamente, mas, pelo contrário, determina a psicologia, de um modo novo, como «morfologia e *doutrina do desenvolvimento da vontade de poder*» (*Para Além do Bem e do Mal*, A. 23). A morfologia é a ontologia do ὄν, cuja μορφή, metamorfoseada conjuntamente através da transformação do εἶδος em *perceptio*, aparece no *appetitus* da *perceptio* enquanto vontade de poder. Que a metafísica,

que desde a antiguidade pensa o ente como o ὑποκείμενον, *sub-iectum*, na perspectiva do seu ser, se torne na psicologia assim determinada, testemunha apenas como um fenómeno derivado o acontecimento essencial que consiste numa transformação da entidade [*Seiendheit*] do ente. A οὐσία (entidade) do *subiectum* torna-se a subjectidade da auto-consciência que traz agora à luz a sua essência enquanto vontade da vontade. A vontade é, enquanto vontade de poder, o mando de poder-mais. Para que a vontade, na supremacia sobre si mesma, possa passar para além do grau actual, este grau tem antes de ser alcançado, assegurado e mantido. A garantia do grau actual de poder é a condição necessária da exaltação do poder. Mas esta condição necessária não é suficiente para que a vontade se possa querer, isto é, para que *haja* um querer-ser-mais-forte, um aumento de poder. A vontade tem de olhar para um campo de visão, abrindo-o primeiro para que daí, antes de mais, se mostrem possibilidades que indiquem o caminho a um aumento do poder. A vontade tem assim de colocar [219]
uma condição do querer-ir-além-de-si. A vontade de poder tem sobretudo de instaurar as condições da manutenção do poder e do aumento do poder. É inerente à vontade o instaurar destas condições que mutuamente se pertencem.

«*Querer* em geral é, tanto como querer-tornar-se-*mais-forte*, querer-crescer – e querer também os *meios para isso*" (*A Vontade de Poder* A 675 a. d. J. 1887/88).

Os meios essenciais são as condições de si mesma instauradas pela própria vontade de poder. A estas condições chama Nietzsche valores. Diz ele (XIII, A 395 a. d. J. 1884): «Em toda a vontade está o *avaliar*». Avaliar significa: constituir e verificar o valor. A vontade de poder avalia na medida em que constitui a condição do aumento e fixa a condição da manutenção. A vontade de poder é, segundo a sua essência, vontade instauradora de valores. Os valores

são as condições de manutenção-aumento dentro do ser do ente. A vontade de poder é ela mesma, logo que propriamente se manifesta na sua pura essência, o fundamento e o âmbito da instauração de valores. A vontade de poder não tem o seu fundamento num sentimento de carência, mas ela mesma é o fundamento da mais superabundante vida. Vida significa aqui vontade de poder. «"*Vivo*": tal quer já dizer "avaliar"» (*Op. Cit.*).

Na medida em que a vontade quer a supremacia sobre si mesma, ela não descansa em nenhuma riqueza da vida. Ela adquire poder no superabundar – nomeadamente, da sua própria vontade. Assim, ela, enquanto a mesma vontade, retorna constantemente sobre si como o igual. O modo como o ente na totalidade, cuja *essentia* é a vontade de poder, existe, a sua *existentia*, é o "eterno retorno do igual". Ambas as palavras fundamentais da metafísica de Nietzsche – a "vontade de poder" e o "eterno retorno do igual" – determinam o ente no seu ser segundo as perspectivas que, desde a antiguidade, permanecem condutoras para a metafísica: o *ens qua ens*, no sentido de *essentia* e *existentia*.

[220] A relação essencial entre a "vontade de poder" e o "eterno retorno do igual", a pensar deste modo, ainda não se deixa aqui expor imediatamente, porque a metafísica nem pensou nem sequer perguntou a proveniência da diferenciação entre *essentia* e *existentia*.

Se a metafísica pensa o ente no seu ser como vontade de poder, ela pensa o ente necessariamente como algo-que-instaura-valores. Ela pensa tudo no horizonte dos valores, da validade dos valores, da desvalorização e da transmutação de valores. A metafísica da modernidade começa ao procurar o incondicionalmente indubitável, o certo, a certeza, e tem nisso a sua essência. Trata-se, segundo a expressão de Descartes, *firmum et mansurum quid stabilire*, de estabelecer algo sólido e permanente.

Este constante [*Ständige*], enquanto objecto [*Gegenstand*], basta para a essência do ente, que vigora desde a antiguidade, como o que está constantemente presente, que subjaz já em todo o lado (ὑποκείμενον, *subiectum*). Também Descartes, como Aristóteles, pergunta pelo ὑποκείμενον. Na medida em que Descartes procura este *subiectum* no caminho pré-traçado da metafísica, encontra, pensando a verdade como certeza, o *ego cogito* como o que está constantemente presente. Assim, o *ego sum* torna-se *subiectum*, isto é, o sujeito torna-se auto-consciência. A subjectidade do sujeito determina-se a partir da certeza desta consciência.

A vontade de poder, na medida em que instaura como um valor necessário a manutenção, isto é, a garantia da consistência de si mesma, justifica, ao mesmo tempo, a necessidade da garantia em todo o ente que é, enquanto ente essencialmente representador, também sempre um ente que tem-por-verdadeiro. A garantia de ter-por-verdadeiro chama-se certeza. Assim, segundo o juízo de Nietzsche, a certeza só na vontade de poder é fundada verdadeiramente como o princípio da metafísica moderna, posto que a verdade seja um valor necessário e a certeza a figura moderna da verdade. Tal torna claro em que medida a metafísica moderna da subjectidade se consuma na doutrina nietzschiana da vontade de poder como a "essência" [*Essenz*] de tudo o que é efectivamente real.

Daí que Nietzsche possa dizer: «A questão dos valores é *mais fundamental* que a questão da certeza: esta última só é levada a sério sob o pressuposto de que a questão dos [221]
valores esteja respondida» (*A Vontade de Poder* A. 588 a. d. J. 1887/88).

No entanto, se a vontade de poder for reconhecida como o princípio da instauração de valores, a questão dos valores tem de pensar, à partida, qual é o valor necessário a partir deste princípio e qual o valor supremo adequado a

este princípio. Na medida em que a essência do valor se mostra como sendo a condição de manutenção-aumento posta na vontade de poder, abriu-se a perspectiva para uma caracterização da concatenação paradigmática dos valores.

A manutenção do grau de poder da vontade alcançado em cada caso consiste em a vontade se rodear de um círculo daquilo a que pode sempre e confiadamente recorrer, para a partir daí alimentar a sua segurança. Este círculo delimita o fundo consistente [*Bestand*] do que está presente, imediatamente disponível para a vontade (οὐσία, segundo o significado quotidiano desta palavra para os gregos). Este consistente [*Beständiges*], no entanto, só se torna num constante [*Ständiges*], isto é, em algo que está constantemente à disposição, ao ser trazido a um estado através de um colocar. Este colocar tem o modo do elaborar re-presentando [*vor-stellendes Herstellen*]. Aquilo que deste modo é consistente é o permanente [*Bleibendes*]. Fiel à essência do ser que vigora na história da metafísica (ser = estar-em--presença duradouro), Nietzsche chama a este consistente "o ente". Fiel ainda ao modo de falar do pensar metafísico, chama frequentemente àquilo que é consistente "o ser". Desde o começo do pensar ocidental, o ente tem o valor de verdadeiro e de verdade, sendo que aqui o sentido de "ente" e "verdadeiro" se altera de múltiplas maneiras. Nietzsche permanece, apesar de todas as inversões e transmutações da metafísica, no caminho ininterrupto das suas tradições, quando chama simplesmente ser ou ente ou verdade ao que é fixado na vontade de poder para a sua manutenção. De acordo com isso, a verdade é uma condição posta na essência da vontade de poder, a condição da manutenção do poder. A verdade é, enquanto esta condição, um valor. Mas porque a vontade só pode querer a partir de um dispor de algo constante, a verdade é o valor necessário para a vontade de poder, a partir da essência
[222] desta. A designação verdade não significa agora nem o não-

-estar-encoberto [*Unverborgenheit*] do ente, nem a adequação [*Übereinstimmung*] de um conhecimento ao objecto, nem a certeza [*Gewißheit*] enquanto um reter e assegurar-se intelectivo do representado. A verdade é agora – e isso numa proveniência histórica essencial a partir dos mencionados modos da sua essência – a constante garantia de consistência do círculo a partir do qual a vontade de poder se quer a si mesma.

Na perspectiva da garantia dos graus de poder alcançados em cada caso, a verdade é o valor necessário. Mas ela não basta para alcançar um grau de poder; pois aquilo que é consistente, tomado por si, nunca consegue dar aquilo de que a vontade precisa, mais do que tudo, para ir além de si enquanto vontade, isto é, para assim entrar nas possibilidades do mando. Estas dão-se apenas através de um olhar antecipador que, penetrando em tudo, pertence à essência da vontade de poder; pois, enquanto vontade de poder-mais, ela está em si perspectivisticamente em relação a possibilidades. O inaugurar e o reunir de tais possibilidades é aquela condição para a essência da vontade de poder que, enquanto condição prévia no sentido literal, excede a que foi mencionada em primeiro lugar. Daí que Nietzsche diga (*A Vontade de Poder* A. 853 a. d. J. 1887/88): «Mas a verdade não vale como medida suprema de valor, muito menos como poder supremo».

O criar de possibilidades da vontade, a partir das quais a vontade de poder se começa a libertar para si mesma, é para Nietzsche a essência da arte. Correspondendo a este conceito metafísico, Nietzsche pensa sob o título arte não apenas, e não em primeiro lugar, o âmbito estético dos artistas. A arte é a essência de todo o querer que inaugura perspectivas e as ocupa: «A obra de arte, onde ela aparece *sem* artista, por exemplo, como corpo, como organização (o corpo de oficiais prussiano, a ordem dos jesuítas). Razão pela qual o artista é apenas um grau prévio. O mundo

como uma obra de arte que se gera a si mesma» (*A Vontade de Poder* A. 796. a. d. J. 1885/86).

A essência da arte concebida a partir da vontade de poder consiste em a arte, mais do que tudo, provocar a
[223] vontade de poder para si mesma, e estimulá-la a querer ir além de si. É porque Nietzsche designa também por vida a vontade de poder, enquanto realidade efectiva do que é efectivamente real, frequentemente numa ténue ressonância [*Anklang*] com ζωή e à φύσις dos primeiros pensadores gregos, que pode dizer da arte que é «o grande estimulante da vida» (*A Vontade de Poder* A.851 a. d. J. 1888).

A arte é a condição, posta na essência da vontade de poder, para que a vontade, como vontade que é, possa subir ao poder, e o possa aumentar. É porque é, deste modo, condicionante que a arte é um valor. Enquanto tal condição que, na hierarquia do condicionar, precede a garantia de consistência, e assim antecede todo o condicionar, ela é o valor que começa a inaugurar todo o grau supremo. A arte é o mais elevado valor. Em relação ao valor verdade, ela é o valor mais elevado. Um evoca o outro, de um modo sempre diferente. Ambos os valores determinam, na sua relação de valor, a essência unitária da vontade de poder em si instauradora de valores. Esta é a realidade efectiva do efectivamente real ou, tomando a expressão em sentido mais lato do que Nietzsche costuma usá-la: o ser do ente. Se a metafísica tem de dizer o ente na perspectiva do ser, e se ela menciona assim, a seu modo, o fundamento do ente, então o enunciado-fundamental [*Grund-Satz*] da metafísica da vontade de poder tem de enunciar o fundamento. Ele diz que valores são instaurados essencialmente, e em que hierarquia de valores eles estão instaurados dentro da essência da vontade de poder, vontade de poder que, enquanto "essência" [*Essenz*] do ente, instaura os valores. O enunciado diz: «A arte é *de mais valor* que a verdade» (*A Vontade de Poder* A.853. a. d. J. 1887/88).

O enunciado-fundamental [*Grund-Satz*] da metafísica da vontade de poder é um juízo de valor [*Wertsatz*].

A partir do juízo de valor supremo, torna-se claro que a instauração de valores enquanto tal é essencialmente dupla. Nela é instaurado sempre, seja explicitamente ou não, um valor necessário e um valor suficiente, mas ambos a partir da referência predominante de um ao outro. Esta duplicidade da instauração de valores corresponde ao seu princípio. Aquilo a partir de onde o instaurar o valor é sustentado e guiado enquanto tal é a vontade de poder. A partir da unidade da sua essência, ela anseia por e tende para as condições do aumento e da manutenção de si mesma. A visão da dupla essência da instauração de valores traz o pensar expressamente para diante da questão da unidade essencial da vontade de poder. Na medida em que ela é a [224] "essência" [*Essenz*] do ente enquanto tal – mas dizer isto é o verdadeiro da metafísica –, perguntamos, se pensarmos na unidade essencial da vontade de poder, pela verdade deste verdadeiro. Chegamos assim ao ponto mais elevado desta e de qualquer metafísica. Mas o que quer dizer aqui o ponto mais elevado? Comentamos o que se quer dizer na essência da vontade de poder e permanecemos assim dentro dos limites que estão traçados à presente consideração.

A unidade essencial da vontade de poder não pode ser nada senão ela mesma. Ela é o modo como a vontade de poder se traz para diante de si mesma enquanto vontade. Ela põe-na a si mesma na sua própria prova, e põe-na diante dela de tal modo que a vontade, em tal prova, só assim se representifica a si mesma puramente e, deste modo, na sua mais elevada figura. Contudo, a representificação [*Repräsentation*] não é aqui de modo nenhum uma apresentação suplementar, mas a presença [*Präsenz*] determinada a partir dela é o modo no qual e como o qual a vontade de poder *é*.

Mas este modo de como ela é, é, ao mesmo tempo, o modo em que a vontade se põe a si mesma no não-enco-

berto de si mesma. Mas é nisso que assenta a sua verdade. A pergunta pela unidade essencial da vontade de poder é a pergunta pelo modo daquela verdade na qual ela é, enquanto ser do ente. Mas esta verdade é, ao mesmo tempo, a verdade do ente enquanto tal, na qualidade da qual a metafísica é. A verdade pela qual agora se pergunta não é então aquela que a própria vontade de poder põe como condição necessária do ente enquanto ente, mas aquela na qual a vontade de poder, que põe condições, se essencia enquanto tal. Este uno no qual a vontade se essencia, a sua unidade essencial, diz respeito à própria vontade de poder.

Mas então de que tipo é esta verdade do ser do ente? Ela só se pode determinar a partir daquilo de que ela é verdade. Contudo, na medida em que, dentro da metafísica moderna, o ser do ente se determinou como vontade, e assim como querer-se – embora o querer-se seja, em si, já o saber-se-a-si-mesmo –, o ente, o ὑποκείμενον, o *subiec-*
[225] *tum* essencia-se no modo do saber-se-a-si-mesmo. O ente (*subiectum*) presentifica-se, e isso a ele mesmo no modo do *ego cogito*. Este presentificar-se [*Sichpräsentieren*], esta re-presentificação [*Re-präsentation*] (re-presentação [*Vor-stellung*]), é o ser do ente *qua subiectum*. O saber-se-a-si-mesmo torna-se pura e simplesmente sujeito. No saber-se-a-si--mesmo reúne-se todo o saber e tudo o que ele pode saber. Ele é a reunião do saber como a cordilheira é a reunião das montanhas. A subjectividade do sujeito é, enquanto tal reunião, *co-agitatio* (*cogitatio*), a *conscientia*, a con-sciência [*Ge-wissen*], *conscience*. Mas a *co-agitatio* é *em si* já *velle*, querer. Com a subjectidade do sujeito, a vontade manifesta-se como a sua essência. A metafísica moderna pensa, enquanto metafísica da subjectidade, o ser do ente no sentido da vontade.

É inerente à subjectidade, como primeira determinação essencial, que o sujeito representador se assegure de si

mesmo, isto é, constantemente também do que por ele é representado enquanto tal. De acordo com tal garantia, a verdade do ente, enquanto certeza [*Gewißheit*], tem o carácter da segurança [*Sicherheit*] (*certitudo*). O saber-se-a-si--mesmo, onde está a certeza enquanto tal, permanece, por seu lado, uma variante da essência da verdade vigente até agora, ou seja, da correcção [*Richtigkeit*] (*rectitudo*) do representar. Mas o que é correcto já não consiste agora na adaptação a algo presente impensado no seu estar-em-presença. A correcção consiste agora na instalação de tudo o que está para representar sobre o padrão que está suposto na exigência de saber da *res cogitans sive mens* representadora. Esta exigência incide sobre a segurança que consiste em que tudo o que está para representar e o representar sejam recolhidos e reunidos na clareza e distinção da *idea* matemática. O *ens* é o *ens co-agitatum perceptionis*. Agora o representar é correcto, se tiver em conta esta exigência de segurança. Certificado deste modo como correcto, ele está feito e disponível como correcto, está justificado. A verdade do ente no sentido da auto-certeza da subjectidade é, enquanto segurança (*certitudo*), no fundo, o jus-tificar [*Recht-fertigen*] do re-presentar e do seu representado diante da claridade que lhe é própria. A justificação (*iustificatio*) é o cumprimento da *iustitia* e, assim, a própria justiça [226]
[*Gerechtigkeit*]. Na medida em que o sujeito é, sempre e em cada caso, sujeito, ele certifica-se da sua garantia. Ele justifica-se perante a exigência de justiça posta por ele mesmo.

No começo da modernidade, despertou-se novamente a questão de saber como o homem, na totalidade do ente, isto é, diante do fundamento de todo o ente (Deus), que é o mais ente de todo o ente, pode estar e tornar-se certo da permanência [*Beständigkeit*] de si mesmo, isto é, da sua salvação. Esta questão da certeza de salvação é a questão da justificação, isto é, da justiça (*iustitia*).

Dentro da metafísica moderna, é Leibniz que primeiro pensa o *subiectum* enquanto *ens percipiens et appetens.* No carácter de *vis* do *ens*, ele pensa pela primeira vez de um modo claro a essência de vontade do ser do ente. Pensa modernamente a verdade do ente como certeza. Nas suas 24 teses sobre a metafísica, Leibniz diz (tese 20): *iustitia nihil aliud est quam ordo seu perfectio circa mentes.* As *mentes*, isto é, as *res cogitantes* são, segundo a tese 22, a *primariae Mundi unitates.* A verdade enquanto certeza é a garantia da segurança, é ordem (*ordo*) e fixação [*Fest-stellung*] geral, isto é, acabamento [*Durch- und Ver-fertigung*] (*per-fectio*). O assegurar-se [*Sicher-stellung*] do que é em primeiro lugar e autenticamente ente no seu ser é a *iustitia* (justiça).

Kant pensa, na sua fundamentação crítica da metafísica, a última auto-garantia da subjectividade transcendental como a *quaestio iuris* da dedução transcendental. Ela é a questão de direito da jus-tificação [*Recht-fertigung*] do sujeito representador, que se fixou a si mesmo a sua essência na auto-justiça do seu "eu penso".

Na essência da verdade enquanto certeza, pensada esta como a verdade da subjectidade, e esta como o ser do ente, encobre-se a justiça experimentada a partir da justificação da segurança. Ela vigora enquanto essência da verdade da subjectidade, mas não é pensada dentro da metafísica da subjectidade como a verdade do ente. Em vez disso, a justiça, como o ser do ente que se sabe a si mesmo, tem de vir para diante do pensar da metafísica moderna, logo que o
[227] ser do ente apareça como vontade de poder. Esta sabe-se como essencialmente instauradora-de-valores, que se assegura e é permanentemente justificada no instaurar dos valores enquanto condições do seu próprio fundo consistente essencial, e que em tal devir é justiça. Nesta, e enquanto esta, a essência própria da vontade de poder tem de representar, isto é, pensado de um modo metafisicamente moderno: ser. Assim como na metafísica de Nietzsche

o pensamento do valor é mais fundamental que o pensamento fundamental da certeza na metafísica de Descartes, na medida em que a certeza só pode valer como o correcto se valer como valor supremo, mostra-se na era da consumação da metafísica ocidental, em Nietzsche, a auto-certeza intuitiva [*einsichtige Selbstgewißheit*] da subjectidade enquanto justificação da vontade de poder segundo a justiça que vigora no ser do ente.

Já num escrito anterior, e também mais geralmente conhecido, na segunda consideração intempestiva *Da utilidade e desvantagem da história para a vida* (1874), Nietzsche põe no lugar da objectividade das ciências historiográficas "a justiça" (secção 6). Contudo, para além disso, Nietzsche omite a justiça. Só nos anos decisivos de 1884/85, quando a "vontade de poder" é para ele o traço fundamental do ente diante do olho pensante, é que Nietzsche escreve dois pensamentos sobre a justiça, sem os publicar.

A primeira nota (1884) traz o título: *Os caminhos da liberdade*. Ela diz: «*Justiça*, enquanto modo de pensar que constrói, que separa e que aniquila, a partir das valorizações de valores; *o mais elevado representante da própria vida*» (XIII, A.98).

A segunda nota (1885) diz: «*Justiça*, enquanto função de um poder cuja vista alcança longe, o qual vê para além das pequenas perspectivas do bem e do mal, ou seja, que tem um horizonte maior da *vantagem* – a intenção de manter algo que é *mais* que esta ou aquela pessoa» (XIV, A.158).

Um comentário minucioso destes pensamentos excederia o quadro da meditação que aqui é tentada. É aqui suficiente a alusão à área essencial a que pertence a justiça pensada por Nietzsche. Para a preparação de uma compre- [228]
ensão da justiça que Nietzsche tem em vista, temos de excluir todas as representações sobre a justiça que procedem da moral cristã, humanista, iluminista, burguesa e socialista. Pois Nietzsche não compreende a justiça em geral, à partida, como uma determinação do âmbito ético e

jurídico. Ele pensa-a antes a partir do ser do ente na totalidade, isto é, a partir da vontade de poder. O que é justo permanece aquilo que é adequado ao que é de direito. Mas aquilo que é de direito determina-se a partir daquilo que é enquanto ente. Daí que Nietzsche diga (XIII, A. 462 a. d. J. 1883): «Direito = à vontade de perpetuar uma relação de poder correspondente. A satisfação com isso é o pressuposto. Tudo aquilo que é venerável é convocado para deixar aparecer o direito como o que é eterno».

A isso pertence a nota do ano seguinte: «O problema da *justiça*. O primeiro e o mais poderoso é justamente a vontade e a força para a supremacia [*Übermacht*]. Só o que domina é que fixa posteriormente a "justiça", isto é, mede as coisas segundo a sua medida; se ele é *muito poderoso*, pode ir muito longe no *permitir* e reconhecer o indivíduo *que tenta*» (XIV, A.181). Independentemente de o conceito metafísico da justiça de Nietzsche poder ainda ser estranho ao representar corrente, o que está certo, ele encontra não obstante a essência da justiça, a qual já é histórica no começo da consumação da era mundial moderna dentro do combate pelo domínio da Terra, e assim determina todo o agir do homem nesta era mundial, de um modo escondido ou aberto, explicitamente ou não.

A justiça pensada por Nietzsche é a verdade do ente que é no modo da vontade de poder. Só que também Nietzsche nem pensou explicitamente a justiça como a essência da verdade do ente, nem trouxe à linguagem a metafísica da subjectidade consumada a partir deste pensamento. Contudo, a justiça é a verdade do ente determinada pelo próprio ser. Enquanto esta verdade, ela é a própria metafísica na sua consumação moderna. Na metafísica
[229] enquanto tal encobre-se o fundamento pelo qual Nietzsche pode certamente experimentar metafisicamente o niilismo como a história da instauração de valores, mas, apesar disso, não pode pensar a essência do niilismo.

Que figura encoberta, articulando-se a partir da essência da justiça enquanto sua verdade, se guardou para a metafísica da vontade de poder, não o sabemos. O seu primeiro princípio [*Grundsatz*] quase não é enunciado, e nisso nem sequer como enunciado [*Satz*] em tal forma. O carácter de enunciado deste enunciado é certamente, dentro desta metafísica, de um tipo próprio. O primeiro juízo de valor [*Wertsatz*][7] não é certamente o enunciado maior [*Obersatz*] para um sistema dedutivo de enunciados. Se compreendermos o termo enunciado-fundamental [*Grund-Satz*][8] da metafísica no sentido prudente de nomear o fundamento essencial do ente enquanto tal, isto é, deste na unidade da sua essência, essa designação continua a ser suficientemente ampla e relevante para determinar, a partir do fundamento, sempre segundo o modo da metafísica, o modo do seu dizer.

Nietzsche enunciou o primeiro juízo de valor da metafísica da vontade de poder ainda de uma outra forma (*A Vontade de Poder* A.822 a. d. J. 1888): «Temos a *arte* para *não sucumbir à verdade*».

Não podemos certamente conceber este enunciado sobre a relação metafísica essencial, isto é, aqui, sobre a relação de valor entre arte e verdade, segundo as nossas representações quotidianas sobre a verdade e a arte. Se isso acontecer, tudo se torna banal e nos retira, o que é ainda mais funesto, a possibilidade de tentar uma confrontação essencial com a posição encoberta da metafísica da era mundial que se está a consumar, para assim libertar a nossa

---

[7] N. T. Devido à inexistência em português da expressão *enunciado de valor*, assim como ao carácter corrente da expressão *juízo de valor*, preferimos traduzir *Wertsatz* deste modo.

[8] N. T. O termo *Grundsatz*, traduzido anteriormente por *princípio*, encontra-se aqui decomposto, pelo que o traduzimos por *enunciado-fundamental* para manter a tradução de *Satz* por enunciado.

essência histórica própria das miragens da historiografia e das mundividências.

Na fórmula do enunciado-fundamental da metafísica da vontade de poder mencionada em último lugar, a arte e a verdade, enquanto formas primeiras do domínio da vontade de poder, são pensadas em referência ao homem. Como é que, em geral, se deve pensar, de acordo com a sua essência, a referência essencial da verdade do ente enquanto tal à essência do homem dentro da metafísica, é algo que permanece ainda obscuro para o nosso pensar. A questão quase não é colocada, e é confundida irremediavelmente pelo predo-
[230] mínio da antropologia filosófica. Contudo, em todo o caso, seria erróneo querer tomar a fórmula do juízo de valor como testemunho de que Nietzsche filosofa existencialmente. Ele nunca fez isso. No entanto, pensou metafisicamente. Ainda não estamos maduros para o rigor de um pensamento do tipo do pensamento seguinte, que Nietzsche anotou por volta do tempo em que andava a pensar na planeada obra principal *A Vontade de Poder*:

«Em torno do herói, tudo se torna tragédia; em torno do semi-deus, tudo se torna drama satírico; e em torno de Deus, tudo se torna – quê? talvez "mundo"?» (*Para Além do Bem e do Mal*, A. 150 [1886]).

Com efeito, é tempo de aprender a ver que o pensar de Nietzsche – embora numa exposição de tipo historiográfico e visto com base no título, houvesse que mostrá-lo de outra maneira – não é menos objectivo e rigoroso que o pensar de Aristóteles, o qual, no Livro IV da sua *Metafísica*, pensa o princípio da não-contradição como a primeira verdade sobre o ser do ente. A reunião, que se tornou habitual, mas por isso não menos questionável, de Nietzsche com Kierkegaard desconhece, e isso a partir de um desconhecimento da essência do pensar, que Nietzsche, enquanto pensador metafísico, mantém a proximidade de Aristóteles. Kierkegaard, apesar de este o nomear mais fre-

quentemente, permanece essencialmente longe dele. Pois Kierkegaard não é nenhum pensador, mas um escritor religioso, e não um entre outros, mas o único adequado ao destino da sua era. Nisso assenta a sua grandeza, se é que falar deste modo não é já um equívoco.

No enunciado-fundamental da metafísica de Nietzsche, com a relação essencial dos valores arte e verdade, está mencionada a unidade essencial da vontade de poder. A partir desta unidade essencial do ente enquanto tal, determina-se a essência metafísica do valor. Ele é a dupla condição de si mesmo, posta na vontade de poder para esta.

É porque Nietzsche experimenta o ser do ente enquanto vontade de poder que o seu pensar tem de pensar em direcção aos valores. Daí que se trate, em todo o lado e antes de mais, de pôr a questão dos valores. Este perguntar experimenta-se a si mesmo como histórico.

O que se passa com os valores supremos vigentes até agora? O que significa a desvalorização destes valores na [231] perspectiva da transmutação de todos os valores? É porque o pensar segundo valores se funda na metafísica da vontade de poder que a interpretação nietzschiana do niilismo, enquanto processo de desvalorização dos valores supremos e de transmutação de todos os valores, é uma interpretação metafísica, e isso no sentido da metafísica da vontade de poder. Mas na medida em que Nietzsche concebe o próprio pensar, a doutrina da vontade de poder enquanto "princípio da nova instauração de valores", no sentido da autêntica consumação do niilismo, ele já não compreende o niilismo apenas negativamente como desvalorização dos valores supremos, mas ao mesmo tempo positivamente, ou seja, como ultrapassagem do niilismo; pois a realidade efectiva do que é efectivamente real, experimentada agora explicitamente, a vontade de poder, torna-se na origem e na medida de uma nova instauração de valores. Os seus valores determinam imediatamente o representar humano

e estimulam, ao mesmo tempo, o agir humano. O ser-homem é elevado a uma outra dimensão do acontecer.

Na parte que foi lida de A.125 de *A Gaia Ciência*, o homem louco diz, do acto dos homens pelo qual Deus foi morto, isto é, pelo qual o mundo supra-sensível foi desvalorizado, isto: «Nunca houve um acto maior – e quem nascer depois de nós, pertence, por causa deste acto, a uma história maior do que toda a história o foi até agora!».

Com a consciência de que "Deus morreu", começa a consciência de uma transmutação radical dos valores supremos vigentes até agora. O próprio homem passa, segundo esta consciência, para uma outra história, a qual é maior, porque nela o princípio de toda a instauração de valores, a vontade de poder, é experimentado e assumido propriamente *como* a realidade efectiva do que é efectivamente real, como o ser de todo o ente. A auto-consciência, na qual a humanidade moderna tem a sua essência, dá assim o último passo. Ela quer-se a si mesma como o executor da vontade de poder incondicionada. A degenerescência dos valores paradigmáticos está no fim. O niilismo, «de que os valores supremos se desvalorizam», está ultrapassado. Aquela humanidade que quer o seu próprio ser-homem enquanto vontade de poder, e que experimenta este ser-homem como pertencente à realidade efectiva determi-
[232] nada na totalidade pela vontade de poder, é determinada por uma figura essencial do homem que vai para lá do homem tal como era até agora.

O nome para esta figura essencial da humanidade que vai para lá da espécie humana como era até agora chama-se "o super-homem". Nietzsche não compreende por este um qualquer exemplar isolado de homem, no qual as capacidades e intenções do homem habitualmente conhecido se engrandeçam e aumentem até ao gigantesco. "O super-homem" também não é aquele tipo de homem que só surge no caminho de uma aplicação à vida da filosofia de

Nietzsche. O nome "super-homem" menciona a essência da humanidade que, enquanto humanidade moderna, começa a entrar na consumação da essência da sua era. "O super-homem" é o homem, homem esse que *é* a partir da realidade efectiva determinada pela vontade de poder e para ela.

O homem cuja essência é a essência que é querida a partir da vontade de poder é o super-homem. O querer desta essência que assim é querida tem de corresponder à vontade de poder enquanto ser do ente. Daí que, juntamente com o pensar que pensa a vontade de poder, surja necessariamente a pergunta: em que figura é que a essência do homem, querida a partir do ser do ente, se tem de colocar e desenrolar, para satisfazer a vontade de poder e, assim, conseguir assumir o domínio sobre o ente? Inesperadamente, e sobretudo desprevenido, o homem, a partir do ser do ente, encontra-se colocado diante da tarefa de assumir o domínio da Terra. Pensou suficientemente o homem tal como era até agora de que modo, entretanto, o ser do ente aparece? Assegurou-se o homem tal como era até agora de que a sua essência tem a maturidade e a força para corresponder à exigência deste ser? Ou será que o homem tal como era até agora recorre só a ajudas e rodeios que sempre, de novo, o desviam de experimentar aquilo que é? O homem tal como era até agora desejaria permanecer o homem tal como era até agora, e é já, ao mesmo tempo, o que é querido pelo ente cujo ser começa a aparecer como vontade de poder. O homem tal como era até agora, na sua essência, não está ainda de todo prepa- [233]
rado para o ser que, entretanto, vigora através do ente. Nele vigora a necessidade de que o homem vá além do homem tal como era até agora, não por simples prazer e não por simples arbítrio, mas apenas por causa do ser.

O pensamento de Nietzsche que pensa o super--homem brota do pensar que pensa ontologicamente o ente

como o ente, e assim se conforma à essência da metafísica, sem, no entanto, poder experimentar esta essência dentro da metafísica. Daí que permaneça também para ele encoberto, tal como em toda a metafísica antes de Nietzsche, em que medida a essência do homem se determina a partir da essência do ser. Daí que o fundamento da união essencial entre a vontade de poder e a essência do super-homem se vele necessariamente, na metafísica de Nietzsche. Contudo, em cada velar-se vigora já, ao mesmo tempo, um aparecer. A *existentia* que pertence à *essentia* do ente, isto é, à vontade de poder, é o eterno retorno do igual. O ser pensado nela contém a conexão com a essência do super-homem. Mas esta conexão permanece necessariamente impensada na sua essência adequada ao ser. Daí que também para o próprio Nietzsche permaneça obscuro em que conexão o pensar que pensa o super-homem na figura de Zaratustra está com a essência da metafísica. Daí que permaneça encoberto o carácter de obra da obra *Assim Falava Zaratustra*. Só quando um pensar futuro se tornar capaz de pensar em conjunto este *Livro para todos e para ninguém* com as *Investigações sobre a essência da liberdade humana* (1809) de Schelling, isto é, ao mesmo tempo, com a obra de Hegel *Fenomenologia do Espírito* (1807), isto é, ao mesmo tempo, com a *Monadologia* (1714) de Leibniz, e de pensar estas obras não apenas metafisicamente, mas a partir da essência da metafísica, só então estarão fundados o direito e o dever, tanto como o solo e o campo de visão, para uma confrontação.

Seria uma irresponsabilidade indignar-se diante da ideia e da figura do super-homem, que arranjou os equívocos que lhe são próprios, e fazer passar a indignação por
[234] uma refutação. É difícil, mas incontornável para o pensar futuro, alcançar a alta responsabilidade a partir da qual Nietzsche pensou a essência daquela humanidade que, no destino de ser da vontade de poder, está destinada à assun-

ção do domínio sobre a Terra. A essência do super-homem não é nenhum salvo-conduto para a fúria de um arbítrio. É a lei, fundada no próprio ser, de uma longa cadeia das maiores abnegações, as quais, só elas, tornam o homem maduro para o ente que, enquanto ente, pertence ao ser, ser esse que, enquanto vontade de poder, faz aparecer a sua essência de vontade, e faz época através deste aparecer, nomeadamente a última época da metafísica.

O homem tal como era até agora é assim chamado, na metafísica de Nietzsche, porque a sua essência é realmente determinada pela vontade de poder enquanto traço fundamental de todo o ente, não obstante não ter experimentado e assumido a vontade de poder como este traço fundamental. O homem que vai além do homem tal como era até agora assume a vontade de poder, como traço fundamental de todo o ente, no seu querer próprio, e quer-se deste modo a si mesmo no sentido da vontade de poder. Todo o ente *é* enquanto aquilo que é posto nesta vontade. Aquilo que anteriormente condicionava e determinava a essência humana no modo de meta e medida, perdeu o seu poder actuante de eficácia, incondicional e imediato, e sobretudo infalível em todos os sentidos. Aquele mundo supra-sensível das metas e das medidas já não desperta e sustenta a vida. Aquele mundo tornou-se ele mesmo sem vida: morto. Haverá fé cristã aqui e ali. Mas o amor que vigora num tal mundo não é o princípio eficaz e actuante daquilo que agora acontece. O fundamento supra-sensível do mundo supra-sensível tornou-se, pensado enquanto realidade efectiva actuante de todo o efectivamente real, irreal. Tal é o sentido metafísico do dito pensado metafisicamente "Deus morreu".

Será que queremos ainda durante mais tempo fechar os olhos diante da verdade deste dito que assim está para ser pensado? Se o quisermos, não é certamente através desta estranha cegueira que aquele dito se tornará não ver-

dadeiro. Deus não é ainda um Deus vivo, se continuarmos [235] a tentar adestrar o que é efectivamente real, sem antes levar a sério a sua realidade efectiva e pô-la em questão, sem questionar se o homem está tão amadurecido para a essência, para a qual é arrastado a partir do ser, que suporte este destino a partir da sua essência e não com a ajuda aparente de simples medidas.

A tentativa de experimentar sem ilusões a verdade daquele dito da morte de Deus é uma coisa diferente de uma profissão de fé na filosofia de Nietzsche. Se fosse isso que visássemos, não prestaríamos serviço ao pensar com tal concordância. Só respeitamos um pensador na medida em que pensamos. Tal requer pensar tudo o que de essencial é pensado no seu pensamento.

Se Deus e os deuses, no sentido da experiência metafísica comentada, morreram, e se a vontade de poder é desejada de um modo sapiente como princípio de todo o pôr das condições do ente, isto é, como princípio da instauração de valores, então o domínio sobre o ente enquanto tal, na figura do domínio sobre a Terra, passa para o novo querer do homem, determinado pela vontade de poder. Nietzsche encerra a primeira parte de *Assim falava Zaratustra*, que apareceu um ano após a *Gaia Ciência* no ano de 1883, com o dito: «*Mortos estão todos os deuses: queremos agora que viva o super-homem!*».

Poder-se-ia, pensando grosseiramente, opinar que o dito diz que o domínio sobre o ente passou de Deus ao homem ou, opinando de modo ainda mais grosseiro, que Nietzsche põe o homem no lugar de Deus. Aqueles que acham isso, pensam a essência de Deus de um modo pouco divino. O homem nunca se pode pôr no lugar de Deus, porque a essência do homem nunca atinge o âmbito essencial de Deus. Muito pelo contrário, de acordo com esta impossibilidade, pode acontecer algo muito mais inquietante, cuja essência quase ainda não começámos a pensar.

O lugar que, pensado metafisicamente, é próprio de Deus, é o sítio da actuação causante e da manutenção do ente como algo criado. Este sítio de Deus pode permanecer vazio. Em vez dele, pode abrir-se um outro sítio, isto é, um sítio metafisicamente correspondente que não seja idêntico nem ao âmbito essencial de Deus nem ao do homem, em relação ao qual, no entanto, o homem alcança uma referência distinta. O super-homem não entra, e nunca entrará, [236] no lugar de Deus, mas o lugar no qual o querer do super-homem entra é um outro âmbito de uma outra fundamentação do ente no seu outro ser. Este outro ser do ente tornou-se entretanto – e isso assinala o começo da metafísica moderna – a subjectidade.

Todo o ente é agora ou o que é efectivamente real enquanto objecto, ou o que é actuante enquanto objectivação na qual se forma a objectividade [*Gegenständlichkeit*] do objecto. A objectivação remete, re-presentativamente, o objecto ao *ego cogito*. Nesta remissão, o *ego* mostra-se como aquilo que está na base do fazer que lhe é próprio (do remeter re-presentador), isto é, como *subiectum*. O sujeito é para si mesmo sujeito. A essência da consciência é a auto-consciência. Daí que todo o ente seja ou objecto do sujeito ou sujeito do sujeito. Por todo o lado, o ser do ente assenta no colocar-se-diante-de-si-mesmo e, assim, no levantar-se. Dentro da subjectidade do ente, o homem levanta-se para a subjectividade da sua essência. O homem começa um levantamento. O mundo torna-se objecto. Neste levantamento da objectivação de todo o ente, aquilo que em primeiro lugar tem de ser levado à disposição do re-presentar [*Vor-stellen*] e do e-laborar [*Her-stellen*], a Terra, desloca-se para o meio do pôr e do confrontar humanos. A própria Terra apenas se pode mostrar como o objecto do ataque que se instala como a objectivação incondicionada no querer do homem. A natureza aparece por todo o lado, porque disposta a partir da essência do ser, como o objecto da técnica.

Do tempo de 1881/82, no qual surgiu o texto *O homem louco*, procede a nota de Nietzsche: «Virá o tempo onde o combate pelo domínio da Terra será travado – ele será travado em nome de *doutrinas filosóficas fundamentais*» (XII, 441).

Com isso, não é dito que o combate pela exploração ilimitada da Terra, enquanto campo de matérias-primas, e pelo emprego sem ilusões do "material humano" ao serviço da autorização incondicionada da vontade de poder,
[237] recorra explicitamente, na sua essência, à justificação de uma filosofia. Pelo contrário, é de supor que a filosofia, enquanto doutrina e enquanto forma de cultura, desapareça, e possa desaparecer também na sua figura hodierna, porque ela, na medida em que foi genuína, já levou à linguagem a realidade efectiva do que é efectivamente real e, assim, já levou o ente enquanto tal para a história do seu ser. As "doutrinas filosóficas fundamentais" não querem dizer doutrinas [*Doktrinen*] de eruditos, mas a linguagem da verdade do ente enquanto tal, verdade essa que é a própria metafísica na figura da metafísica da subjectidade incondicionada da vontade de poder.

O combate pelo domínio da Terra é já, na sua essência histórica, a consequência de o ente enquanto tal aparecer no modo da vontade de poder, sem contudo ser já reconhecido ou mesmo concebido como esta vontade. Aliás, as concomitantes doutrinas do agir e as ideologias do representar nunca dizem aquilo que é e, assim, acontece. Com o começo do combate pelo domínio da Terra, a era da subjectidade impulsiona-se para a sua consumação. Dela faz parte que o ente, que é no sentido da vontade de poder, adquira certeza e, por isso, também seja consciente da sua verdade própria sobre si mesmo, à sua maneira e de todos os pontos de vista. O consciencializar é um instrumento necessário do querer que quer a partir da vontade de poder. Acontece, na perspectiva da objectivação, na

figura da planificação. Acontece na área do levantamento do homem para o querer-se, através do progressivo dissecar da situação historiográfica. Pensada metafisicamente, a situação é constantemente o estádio da acção do sujeito. Cada análise da situação se funda, quer o saiba quer não, na metafísica da subjectidade.

"O grande meio-dia" é o tempo da mais clara claridade, ou seja, da consciência que se tornou consciente de si mesma, incondicionalmente e de todos os pontos de vista, enquanto aquele saber que consiste em querer conscientemente a vontade de poder como o ser do ente, em resistir, enquanto tal querer, num levantamento, a cada fase necessária da objectivação do mundo e, assim, em assegurar o constante fundo consistente do ente para o querer mais [238] uniforme e contínuo possível. Contudo, no querer desta vontade vem sobre o homem a necessidade de querer conjuntamente as condições de tal querer. Tal quer dizer: instaurar os valores e avaliar tudo segundo valores. Deste modo, o valor determina todo o ente no seu ser. Tal leva-nos para diante da questão:

O que é que, agora, é? – na era em que o domínio incondicionado da vontade de poder irrompe abertamente, e este elemento aberto, e o seu próprio elemento público, se torna uma função desta vontade? O que é que é? Não perguntamos por dados e por factos para os quais, no âmbito da vontade de poder, qualquer um, sempre segundo o que precisa, arranja e elimina testemunhas.

O que é que é? Não perguntamos por este ou por aquele ente, mas pelo ser do ente. Mais ainda: perguntamos o que é que se passa com o próprio ser? Também não perguntamos isto de um modo vago, mas na perspectiva da verdade do ente enquanto tal, a qual chega à linguagem na figura da metafísica da vontade de poder. O que é que se passa com o ser, na era em que começa o domínio da vontade de poder incondicionada?

O ser tornou-se valor. A consolidação [*Beständigung*] da permanência [*Beständigkeit*] do fundo consistente [*Bestand*] é uma condição necessária, posta pela própria vontade de poder, da garantia de si mesma. Mas será que o ser pode ser avaliado de um modo mais elevado do que quando é expressamente elevado a valor? Só que na medida em que o ser é apreciado como um valor, ele já está reduzido a uma condição posta pela própria vontade de poder. Antes disto, o próprio ser, na medida em que em geral é avaliado e apreciado, é privado da dignidade da sua essência. Se o ser do ente é cunhado como valor, e se a sua essência é decidida deste modo, então, dentro desta metafísica, isto é, constantemente dentro da verdade do ente enquanto tal, durante esta era, extinguiu-se cada caminho para a experiência do próprio ser. Pressupomos nisso, com tal discurso, aquilo que talvez não deveríamos de todo pressupor: que alguma vez existiu um tal caminho para o próprio ser, e que um pensar no ser já sempre pensou o ser enquanto ser.

[239] Esquecido do ser e da sua verdade própria, o pensar ocidental pensa constantemente, desde o seu início, o ente enquanto tal. Entretanto, ele pensou o ser apenas em tal verdade, de tal modo que traz este nome à linguagem de um modo bastante acanhado, e numa equivocidade confusa porque não experimentada. Este pensar que permaneceu esquecido do próprio ser é o acontecimento-de-apropriação [*Ereignis*], simples e que tudo sustenta, por isso enigmático e não experimentado, da história ocidental, a qual, entretanto, está a ponto de ampliar-se como história universal [*Weltgeschichte*]. Por último, na metafísica, o ser rebaixou-se para um valor. Nisso mostra-se que o ser não é admitido enquanto ser. O que significa isso?

O que se passa com o ser? Com o ser nada se passa. E se nisso se anunciasse a essência até agora velada do niilismo? O pensar em valores seria então o niilismo puro?

No entanto, Nietzsche concebe a metafísica da vontade de poder precisamente como a ultrapassagem do niilismo. De facto, enquanto o niilismo for pensado apenas como a desvalorização dos valores supremos, e a vontade de poder como o princípio da transmutação de todos os valores a partir de uma nova instauração dos valores supremos, a metafísica da vontade de poder é uma ultrapassagem do niilismo. Mas nesta ultrapassagem do niilismo, o pensar dos valores é elevado a princípio.

Se, no entanto, o valor não deixa o ser ser o ser[a] que ele é como o ser mesmo, então a suposta ultrapassagem é, primeiro que tudo, a consumação do niilismo. Pois agora a metafísica não apenas não pensa o próprio ser, mas este não-pensar do ser vela-se na aparência de que ele, na medida em que avalia o ser como valor, pensa o ser do modo mais digno, de tal modo que todo o perguntar pelo ser se torne e permaneça supérfluo. Se, no entanto, pensado com base no próprio ser, o pensar que pensa tudo segundo valores é niilismo, então até mesmo a experiência nietzschiana do niilismo, de que ele é a desvalorização dos valores supremos, é uma experiência niilista. A interpretação do mundo supra-sensível, a interpretação de Deus como os valores supremos, não é pensada a partir do próprio ser. O último golpe contra Deus e contra o mundo supra-sensível consiste em Deus, o ente do ente, ser depreciado em valor mais elevado. [240] O golpe mais duro contra Deus não é que Deus seja tido por incognoscível, não é que a existência de Deus seja mostrada como não podendo ser provada, mas que o Deus tido por efectivamente real seja elevado a valor supremo. Pois este golpe não vem justamente dos curiosos que não acreditam em Deus, mas dos crentes e dos seus teólogos, que falam do mais ente de

[a] 1.ª Edição, 1950: o que quer aqui dizer "ser"?

todo o ente sem nunca lhes ocorrer pensar no ser mesmo, para perceber nisso que este pensar e aquele falar, vistos a partir da fé, são pura e simplesmente a blasfémia de Deus, no caso de se misturarem na teologia da fé.

Também só agora chega uma fraca luz à escuridão da pergunta que, enquanto ainda ouvíamos o texto sobre o homem louco, já queríamos dirigir a Nietzsche: como é que pode alguma vez acontecer que os homens consigam matar Deus? Contudo, manifestamente, Nietzsche pensa precisamente isto. Pois, em todo o texto, só são salientadas expressamente na impressão apenas duas frases. Uma diz: «*Matámo-lo*», ou seja, Deus. A outra diz: «*e, no entanto, fizeram-no eles mesmos*», ou seja, os homens levaram a cabo o acto da morte de Deus, apesar de hoje ainda nada terem ouvido disso.

Ambas as frases sublinhadas na impressão fornecem a interpretação para o dito "Deus morreu". O dito não significa como se se dissesse, a partir da negação e do pequeno ódio: não há nenhum Deus. O dito significa algo pior: Deus foi morto. Só assim se manifesta o pensamento decisivo. Contudo, com isso a compreensão torna-se ainda mais difícil. Pois o dito "Deus morreu" deveria antes compreender-se no sentido de indicar: o próprio Deus afastou-se, a partir de si, do seu vivo estar-em-presença. Mas que Deus deva ser morto por outros, e mesmo pelos homens, é impensável. O próprio Nietzsche admira-se deste pensamento. É só assim que, imediatamente depois do dito decisivo: «*Matámo-lo* – vós e eu! Todos nós somos os seus assassinos!», deixa o homem louco perguntar: «Mas como fizemos isto?». Nietzsche comenta a pergunta, na medida
[241] em que, circunscrevendo o que é perguntado em três imagens, a repete: «Como conseguimos esvaziar o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte inteiro? Que fizemos nós quando soltámos esta Terra do seu Sol?».

Poderíamos responder à última pergunta que aquilo que os homens fizeram quando soltaram a Terra do seu

Sol di-lo a história europeia dos últimos três séculos e meio. Mas o que é que aconteceu com o ente no fundo desta história? Nietzsche, quando menciona a relação entre Sol e Terra, não pensa apenas na viragem copernicana na concepção moderna de natureza. O nome Sol lembra, ao mesmo tempo, a alegoria de Platão. Segundo esta, o Sol, e o âmbito da sua luz, é o círculo no qual o ente aparece segundo o seu aspecto, segundo as suas feições (Ideias). O Sol forma e delimita o círculo de visão em que o ente enquanto tal se mostra. O "horizonte" quer dizer o mundo supra-sensível enquanto mundo que verdadeiramente é. Este é, ao mesmo tempo, a totalidade que tudo abarca e inclui em si como o mar. A Terra, enquanto residência do homem, está solta do seu Sol. O âmbito do que é em si supra-sensível já não está sobre o homem como a luz paradigmática. Todo o círculo da visão se desvaneceu. A totalidade do ente enquanto tal, o mar, foi esvaziada pelo homem. Pois o homem levantou-se para a egoidade do *ego cogito*. Com este levantamento, todo o ente se torna objecto. O ente, como aquilo que é objectivo, é sugado na imanência da subjectidade. O horizonte já não se ilumina a partir de si. Ele é apenas ainda o ponto de vista instaurado nas instaurações de valor da vontade de poder.

Seguindo o fio condutor das três imagens (Sol, horizonte, mar) – as quais são, para o pensar, provavelmente ainda alguma outra coisa do que imagens – as três perguntas comentam aquilo que se quer dizer no acontecimento [*Geschehnis*] de Deus ser morto. Matar quer dizer a eliminação pelo homem do mundo supra-sensível que é em si. Matar designa o processo em que o ente enquanto tal não é pura e simplesmente aniquilado, mas se torna outro no seu ser. Contudo, neste processo, é também e sobretudo o [242]
homem que se torna outro. Ele torna-se naquele que elimina o ente no sentido do ente que é em si. O levanta-

mento humano para a subjectividade torna o ente objecto. Mas o que é objectivo é aquilo que é trazido ao estar através do representar. A eliminação do ente que é em si, o matar de Deus, realiza-se na garantia do fundo consistente através da qual o homem se assegura os fundos consistentes materiais, corporais, anímicos e espirituais, mas isto por causa da sua segurança própria, que quer o domínio sobre o ente enquanto objecto possível, para corresponder ao ser do ente, à vontade de poder.

O assegurar, enquanto conseguir segurança, funda-se na
[242] instauração de valores. O instaurar dos valores calcou debaixo de si tudo o que é ente em si, e matou assim tudo o que é ente para si. É a metafísica que conduz este último golpe no matar de Deus, metafísica essa que, enquanto metafísica da vontade de poder, cumpre o pensar no sentido do pensar o valor. Mas este último golpe através do qual o ser é reduzido a um mero valor, o próprio Nietzsche já não o reconhece como aquilo que o golpe é, pensado na perspectiva do próprio ser. Mas não é o próprio Nietzsche que diz: «Somos todos nós os seus assassinos! – vós e eu!»? Certamente; nessa medida, Nietzsche concebe também ainda a metafísica da vontade de poder como niilismo. Efectivamente; no entanto, para Nietzsche isso apenas diz que ela, enquanto contra-movimento no sentido da transmutação de todos os valores vigentes até agora, cumpre, o mais intensamente possível, porque definitivamente, a precedente «desvalorização dos valores supremos vigentes até agora».

Contudo, é precisamente a nova instauração de valores, a partir do princípio de toda a instauração de valores, que Nietzsche já não pode pensar como um matar e como niilismo. Ela já não é nenhum desvalorizar no círculo de visão da vontade de poder que se quer a si mesma, isto é, na perspectiva do valor e da instauração de valores.

Mas o que é que se passa com o próprio instaurar de valores, se este é pensado na perspectiva do ente enquanto

tal, isto é, ao mesmo tempo, a partir da visão do ser? Então, o pensar em valores é o matar radical. Ele reprime o ente enquanto tal não apenas no seu ser-em-si, mas põe o ser [243]
completamente de parte. Este, onde ainda é preciso, só pode valer como um valor. O pensar do valor da metafísica da vontade de poder é mortífero num sentido extremo, porque não deixa o próprio ser em geral chegar à superfície, isto é, à vitalidade da sua essência. O pensar segundo valores não deixa, à partida, o próprio ser chegar a essenciar-se na sua verdade.

Mas será que este matar radical é só o modo de metafísica da vontade de poder? Será que é só a interpretação do ser como valor que não deixa o próprio ser ser o ser que ele é? Se fosse assim, então a metafísica, nas épocas anteriores a Nietzsche, teria de ter experimentado e pensado o próprio ser na sua verdade, ou, pelo menos, ter perguntado por ele. *Mas em lado nenhum encontramos tal experimentar do próprio ser.* Em lado nenhum se nos depara um pensar que pense a verdade do próprio ser e, assim, que pense a própria verdade como o ser. Não é pensado nem sequer onde o pensar pré-platónico, enquanto início do pensar ocidental, prepara o desenrolar-se da metafísica através de Platão e de Aristóteles. Certamente que o ἔστιν (ἐὸν) γὰρ εἶναι menciona o próprio ser. Mas ele não pensa o que-está-presente justamente como o que-está-presente a partir da sua verdade. A história do ser começa, e começa necessariamente, *com o esquecimento do ser.* Assim, não é devido à metafísica, enquanto metafísica da vontade de poder, que o ser mesmo permanece impensado na sua verdade. Este estranho ficar de fora é devido apenas à metafísica enquanto metafísica. Mas o que é a metafísica? Conhecemos a sua essência? Pode ela mesma conhecê-la? Se a conceber, captá-la-á metafisicamente. Mas o conceito metafísico da metafísica fica constantemente atrás da sua essência. Tal vale também para qualquer lógica, se é que ainda consiga pensar de todo aquilo que λόγος é. Cada

metafísica da metafísica, e cada lógica da filosofia, que de um modo qualquer tentem transpor a metafísica, caem seguramente debaixo dela, sem experimentar onde é que elas mesmas caem.

Para o nosso pensar, contudo, tornou-se pelo menos mais claro um traço da essência do niilismo. A essência do
[244] niilismo assenta na história segundo a qual, no aparecer do ente enquanto tal na totalidade, nada se passa com o próprio ser e a sua verdade, de tal modo que a verdade do ente enquanto tal vale para o ser, porque a verdade do ser fica de fora. Nietzsche experimentou certamente, na era do começo da consumação do niilismo, alguns traços do niilismo, interpretou-os, ao mesmo tempo, de um modo niilista e, assim, tapou completamente a sua essência. Nietzsche, no entanto, nunca reconheceu a *essência* do niilismo, tal como nenhuma metafísica antes dele o fez.

Se, no entanto, a essência do niilismo repousa na história de, no aparecer do ente enquanto tal na totalidade, a verdade do ser ficar de fora, e nessa medida nada se passar com o próprio ser e a sua verdade, então a metafísica, enquanto história da verdade do ente enquanto tal, é na sua essência niilismo. Se a metafísica é, definitivamente, o fundamento histórico da história universal ocidental, determinada de um modo europeu, então esta é niilista num sentido inteiramente diferente.

Pensado a partir do destino do ser, o *nihil* do niilismo significa que nada se passa com o ser. O ser não chega à luz da sua própria essência. No aparecer do ente enquanto tal, o próprio ser fica de fora. Falta a verdade do ser. Ela fica esquecida.

O niilismo seria então, na sua essência, uma história que se dá com o próprio ser. Estaria então na essência do próprio ser ele permanecer impensado, porque se subtrai. O próprio ser subtrai-se na sua verdade. Ele põe-se nela a coberto, e encobre-se a si mesmo em tal pôr-se a coberto.

Ao olhar para o pôr-se a coberto encobrindo-se da própria essência, talvez rocemos a essência do mistério na qualidade do qual a verdade do ser se essencia.

A própria metafísica não seria, nessa medida, a mera omissão de uma pergunta pelo ser que ainda estivesse para ser pensada. Não seria, de todo, erro nenhum. A metafísica aconteceria-apropriada [*ereignet*], enquanto história da verdade do ente enquanto tal, a partir do destino do próprio ser. A metafísica seria, na sua essência, o mistério do próprio ser, impensado porque retido. Se fosse de outro modo, [245] não poderia um pensar que se esforça por ater-se ao que está para pensar, ao ser, perguntar ininterruptamente: o que é a metafísica?

A metafísica é uma[a] época da história do ser mesmo. Contudo, na sua essência, a metafísica é niilismo. A sua essência pertence à história na qualidade da qual o ser mesmo se essencia. Se, por outro lado, o nada, seja como for, remete para o ser, então a determinação do niilismo segundo a história do ser poderia porventura pelo menos indicar o âmbito dentro do qual a essência do niilismo se torna experimentável, para que se torne pensado algo que diga respeito ao nosso pensar. Estamos habituados a ouvir no nome niilismo sobretudo uma dissonância. Contudo, se pensarmos a essência do niilismo segundo a história do ser, então associa-se ao simples ouvir da dissonância algo desagradável. O nome niilismo diz que, naquilo que designa, o *nihil* (nada) é essencial. Niilismo significa: nada se passa, com tudo e de todos os pontos de vista. Tudo quer dizer o ente na totalidade. No entanto, em cada um dos seus pontos de vista, está o ente, se ele for experimentado como o ente. O niilismo significa então que nada se passa com o ente enquanto tal na totalidade. Mas o ente é aquilo que

[a] 1.ª Edição, 1950: a?

ele é, e como ele é, a partir do ser. Posto que no ser assenta todo o "é", então a essência do niilismo consiste em que nada se passa com o ser mesmo. O ser *mesmo* é o ser na sua *verdade*, verdade essa que pertence ao ser.

Se ouvirmos no nome niilismo o outro som, em que ressoa a essência do que é mencionado, ouvimos também de outro modo a linguagem daquele pensar metafísico que experimentou alguma coisa do niilismo, sem contudo saber pensar a sua essência. Talvez um dia, com o outro som no ouvido, pensemos a era do começo da consumação do niilismo ainda de um outro modo do que até agora. Talvez reconheçamos então que nem as perspectivas políticas, nem as económicas, nem as sociológicas, nem as técnicas e científicas, que nem sequer as perspectivas metafísicas e religiosas bastam para pensar aquilo que acontece nesta era mundial. Aquilo que ela dá a pensar ao pensar não é um qualquer sentido metafísico escondido nas
[246] profundezas, mas algo que está próximo: o que está mais próximo, aquilo que, porque é só isso, por isso já constantemente omitimos. Através deste omitir, realizamos constantemente, sem repararmos nisso, aquele matar no ser do ente.

Para repararmos nisso, e aprendermos a reparar, pode--nos bastar já pensar uma vez naquilo que o homem louco diz da morte de Deus, e em como o diz. Talvez já não nos escape agora de um modo tão precipitado aquilo que é dito no começo do texto comentado, que o homem louco «gritava incessantemente: Procuro Deus! Procuro Deus!».

Em que medida é este homem louco? Ele está de--lirante [*ver-rückt*][9]. Pois ele desviou-se do plano do homem

[9] N.T. O termo *ver-rückt* tem aqui dois significados: por um lado, alude à loucura do homem louco; por outro, devido à decomposição do termo através do hífen, alude ao desvio de um determinado trilho. Tendo em conta a origem etimológica do termo português *delírio* (lat:

tal como era até agora, no qual os ideais do mundo supra-sensível, que se tornaram irreais, são trocados pelo efectivamente real, enquanto se realiza o seu contrário. Este homem de-lirante passou para além dos homens tais como eram até agora. No entanto, ele está, deste modo, apenas completamente inserido na essência pré-determinada do homem, tal como era até agora, de ser o *animal rationale*. Daí que este homem de-lirante deste modo nada tenha de comum com o tipo daqueles curiosos no público «que não acreditam em Deus». Pois estes não são descrentes porque Deus, enquanto Deus, se lhes tornou indigno de fé, mas porque eles mesmos renunciaram à possibilidade da fé na medida em que já não podem procurar Deus. Eles já não podem procurar porque já não pensam. Os curiosos no público suprimiram o pensar e substituíram-no pelo palavreado que fareja niilismo por todo o lado onde acha que o seu opinar próprio está ameaçado. Esta auto-cegueira diante do niilismo autêntico, que está ainda a aumentar, tenta dissuadir deste modo a sua angústia diante do pensar. Mas esta angústia é a angústia ante a angústia.

O homem louco, pelo contrário, é inequívoco desde as primeiras frases, ainda mais inequívoco para quem possa ouvir aquele que procura Deus segundo as últimas frases do texto, na medida em que grita por Deus. Talvez aí tenha gritado realmente *de profundis* alguém que está a pensar? E o ouvido do nosso pensar? Será que ainda continua a não ouvir o grito? Ele só não o ouvirá enquanto não começar [247]
a pensar. O pensar só começará quando tivermos experimentado que a razão, venerada desde há séculos, é a mais obstinada opositora do pensar.

---

delirium), ou seja, sair do trilho correcto ou do caminho direito aberto pela lira, pensamos que este pode abarcar justamente estes dois sentidos.

Para quê poetas?

Tradução

Bernhard Sylla
Vitor Moura

"...e para quê poetas em tempo indigente?" pergunta a elegia de Hölderlin *Pão e Vinho*. Hoje mal conseguimos compreender a questão. Como poderemos então compreender a resposta dada por Hölderlin? [248]

"...e para quê poetas em tempo indigente?" A palavra *tempo* significa aqui a era do mundo à qual nós ainda pertencemos. Com o surgimento e o sacrifício mortal de Cristo teve início, segundo a experiência histórica de Hölderlin, o fim do dia dos deuses. A tarde vai avançando. Desde que a "trindade", Héracles, Dionísio e Cristo, deixou o mundo, a tarde do tempo do mundo foi-se aproximando da noite. A noite do mundo estende a sua escuridão. Esta era do mundo caracteriza-se pela ausência de Deus, pela "falta de Deus". A falta de Deus que Hölderlin experiencia não nega, no entanto, o persistir de uma relação com o Deus cristão, quer individualmente quer na Igreja, nem despreza essa mesma relação. A falta de Deus significa que já não existe um Deus que reúne em si, visível e univocamente, as pessoas e as coisas e que, com base nessa reunião, articule a história do mundo e a estância humana nessa história. A falta de Deus anuncia, porém, algo de muito pior. Não só se foram os deuses e Deus, como também se apagou na história do mundo o fulgor da divindade. O tempo da noite do mundo é o tempo indigente, porque se tornará cada vez mais indigente. Ele tornou-se tão indigente que já nem é capaz de notar que a falta de Deus é uma falta.

Com esta falta, fica fora do mundo o fundo como aquilo que fundamenta. Originariamente, abismo [*Abgrund*]

significa o solo e o fundo em direcção ao qual tende, encosta abaixo, algo que está pendurado. Contudo, o *Ab* será pensado, doravante, como a ausência completa de fundo. O fundo é o solo de um enraizar e de um erguer-se. A era do mundo, que carece de fundamento, encontra-se suspensa no abismo. Supondo que se encontra ainda
[249] reservada uma viragem para este tempo indigente, ela apenas poderá surgir se o mundo virar radicalmente, ou seja, dito de uma forma mais precisa, se ele virar a partir do abismo. Na era da noite do mundo, tem que se experimentar e suportar o abismo do mundo. Mas para tal, será necessário que haja quem consiga chegar até ao abismo.

A súbita entrada em cena, saindo do seu esconderijo, de mais um deus ou do velho deus não é suficiente para que se propicie esta viragem na era do mundo. No seu regresso, para onde poderia ele dirigir-se, se os homens não prepararam previamente a sua estância? Como poderia alguma vez haver uma estância à medida do deus, sem que antes começasse a brilhar em tudo o que existe o fulgor da divindade?

Os deuses, que "outrora existiram", apenas "regressam" "no tempo certo", nomeadamente, quando se tiver dado, com os homens, uma viragem no lugar certo do modo certo. Por isso diz Hölderlin no hino incompleto *Mnemósina*, que surge logo após a elegia *Pão e Vinho,* o seguinte (IV (Hellingrath) 225):

> ...de nem tudo
> são capazes os celestes. Pois são antes
> os mortais que chegam ao abismo. Por isso é com estes
> que se dá a viragem. Longo é
> o tempo, porém, acontece
> o verdadeiro.

Longo é o tempo indigente da noite do mundo. Terá que demorar muito até esta chegar ao seu meio próprio.

Na meia-noite desta noite será o apogeu da indigência do tempo. Então, o tempo em declínio deixará de experienciar a sua própria carência. Esta incapacidade, através da qual a própria carência do indigente cai na escuridão, é a indigência, por excelência, do tempo. O obscurecimento da carência torna-se completo por já só ser capaz de aparecer como a mera necessidade que quer ser satisfeita. Contudo, deve pensar-se a noite do mundo como um destino, que acontece aquém do pessimismo e do optimismo. Talvez se aproxime agora a noite do mundo da sua meia-noite. Talvez a era do mundo se torne completamente um tempo indigente. Por outro lado, pode ser que não, talvez ainda não, sempre ainda não, apesar da miséria incomensu- [250]
rável, apesar de todos os sofrimentos, apesar do sofrimento sem nome, apesar da propagação da ausência de paz, apesar da confusão crescente. É longo o tempo porque mesmo o horror, tomado como um fundamento da viragem, não é capaz de nada, enquanto não se der uma viragem com os mortais. Ora essa viragem apenas se dará quando os mortais encontrarem a sua própria essência. Pertence à sua essência o facto de serem eles, e não os celestes, a chegar primeiro ao abismo. Eles permanecem, se pensarmos na sua essência, mais próximos da ausência, porque se encontram tocados pelo estar-presente, como desde há muito o ser é chamado. Mas porque o estar-presente simultaneamente se encobre, é ele próprio ausência. Deste modo, o abismo alberga e percebe tudo. No *Hino Titânico* (IV, 120), Hölderlin chama ao "abismo" o "que tudo percebe". Quem dos mortais, primeiro e de uma forma diversa, tiver de chegar ao abismo, experimentará os sinais que o abismo anotou. Estes constituem, para o poeta, os vestígios dos deuses foragidos. De acordo com a experiência de Hölderlin, é Dionísio, o deus do vinho, que traz este vestígio aos homens sem-Deus envoltos pela escuridão da sua noite do mundo. Porque o deus das videiras guarda nestas e nos fru-

tos destas, simultaneamente, a co-pertença originária da terra e do céu como o terreiro festivo onde se celebra a união entre os homens e os deuses. Apenas no domínio deste local poderão ainda ter ficado, se é que ficaram, vestígios dos deuses foragidos para os homens sem-Deus.

...e para quê poetas em tempo indigente?

Timidamente, Hölderlin responde através da boca do seu amigo Heinze, a quem tinha sido colocada a questão:

> Mas eles são, dizes tu, como os sacerdotes consagrados ao Deus do Vinho,
> Que iam de terra em terra na noite sagrada.

Os poetas são os mortais que, cantando com seriedade o Deus do Vinho, sentem os vestígios dos deuses foragidos, permanecendo sobre estes vestígios e assim apontando aos seus irmãos mortais o caminho da viragem. O éter, no entanto, onde somente os deuses são deuses, é a sua divindade. O elemento deste éter, no qual a própria divindade ainda se essencia [*west*] é o sagrado. O elemento do éter para a chegada dos deuses foragidos, o sagrado, é o vestígio
[251] dos deuses foragidos. Quem será, porém, capaz de sentir tal vestígio? Os vestígios são geralmente pouco visíveis, sendo sempre o legado de um aviso mal pressentido. Ser poeta em tempo indigente significa: cantar, tendo em atenção o vestígio dos deuses foragidos. É por isso que, no tempo da noite do mundo, o poeta diz o sagrado. É por isso que a noite do mundo é, no idioma de Hölderlin, a noite divina.

À essência do poeta que, em tal tempo do mundo, é verdadeiramente poeta, pertence o facto de, para ele, de antemão e a partir da indigência do mundo, o poetar e a vocação poética se tornarem questões poéticas. Por isso, os "poetas em tempo indigente" têm que poetar a própria

essência da poesia. Onde isto acontecer, deve supor-se um poetar que se conforma com o destino da era do mundo. Nós temos de aprender a escutar a fala *destes* poetas, desde que não nos iludamos em relação ao tempo que encobre o ser, ao albergá-lo, de modo que calculamos o tempo partindo do ente e dissecando-o.

Quanto mais a noite do mundo se aproxima da sua meia-noite, tanto mais hegemónico é o domínio da indigência, de tal modo que subtrai a sua essência. Não apenas se vai perdendo o sagrado como vestígio que conduz à divindade, como também se vão quase extinguindo os vestígios deste vestígio perdido. Quanto mais se apagam os vestígios, mais difícil se torna para um mortal que tenha chegado ao abismo, aí atender aos sinais e advertências. Torna-se assim mais rigoroso dizer-se que cada um chega o mais longe possível quando não ultrapassa os limites do caminho que lhe foi destinado. A terceira estrofe da mesma elegia, a que pergunta "e para quê poetas em tempo indigente", profere a lei sob a qual estão os seus poetas:

Uma coisa é certa: seja ao meio-dia ou caminhe-se
Já para a meia-noite, uma medida sempre se mantém,
A todos comum, embora a cada um seja concedida uma própria,
Para lá vai e de lá vem cada um como pode.

Na sua carta a Boehlendorf, de 2 de Dezembro de 1802, escreve Hölderlin: "e a luz filosófica na minha janela é agora a minha alegria. Quem me dera guardar o modo como até aqui cheguei!"

Pensando, o poeta entra na localidade, que se define a partir daquela clareira do ser, que se tem vindo a estabele- [252] cer como o domínio da metafísica ocidental em vias de se consumar. A poesia pensante de Hölderlin ajudou a cunhar este domínio do pensamento poético. O seu poetar vive

nesta localidade tão familiarmente como nenhum outro poetar do seu tempo. A localidade a que chegou Hölderlin é um estar-revelado do ser que pertence ele mesmo ao destino do ser e que, a partir deste, está votado ao poeta.

Mas talvez este estar-revelado do ser no interior da metafísica consumada seja, já e simultaneamente, o esquecimento extremo do ser. E se este esquecimento fosse a essência encoberta da indigência do carácter indigente do tempo? Então não haveria certamente tempo para uma escapadela estética até à poesia de Hölderlin. Então não seria este o instante apropriado para fazer da figura do poeta um mito artificial. Então não haveria qualquer oportunidade para abusar da sua poesia como se esta constituísse um filão para a filosofia. Mas haveria, e há, esta necessidade única, de experimentar pensar sobriamente aquilo que, dito na sua poesia, permanece como não dito. Esta é a via da história do ser. Se caminharmos por esta via, ela conduzirá o pensamento a um diálogo com o poetar, diálogo esse que pertence à história do ser. Inevitavelmente, este diálogo é visto pela crítica histórico-literária como uma violentação não científica daquilo que ela toma por factos. A filosofia, por seu turno, considera o diálogo uma aberração da perplexidade que conduz à exaltação. Mas o destino prossegue a sua via sem se deixar perturbar por tudo isto.

Será que nós, hodiernos, encontraremos sobre esta via, um poeta hodierno? Será que encontraremos aquele poeta que hoje em dia, frequente e apressadamente, se vê arrastado para a proximidade do pensamento que está escondido por debaixo de muita filosofia mal pensada? Coloquemos, porém, estas questões com o rigor que lhes é adequado.

Será R.M. Rilke um poeta em tempo indigente? Como é que se comporta o seu poetar em face da indigência do tempo? A que profundidade do abismo chegará

ele? Para onde vai o poeta, sabendo-se que ele irá tão longe quanto lhe é possível?

A poesia autêntica de Rilke resume-se, numa paciente antologia, aos dois pequenos volumes das *Elegias de Duíno* e dos *Sonetos a Orfeu*. O longo caminho até esta poesia é, [253] ele próprio, uma interrogação poética. Sobre este caminho, Rilke experiencia mais claramente a indigência do tempo. O tempo permanece indigente, não apenas porque Deus está morto, mas também porque os mortais já não conhecem nem dominam a sua própria mortalidade. Os mortais ainda não estão em posse da sua essência. A morte retira-se para o enigmático. O segredo da dor permanece velado. O amor não se aprendeu. Mas há mortais. Há-os na medida em que há linguagem. Demora-se ainda o canto sobre a sua terra indigente. A palavra do cantor retém ainda o vestígio do sagrado. A canção dos *Sonetos a Orfeu* di-lo (I. Parte, XIX):

Quão rápido se muda também o mundo
Como formas de nuvens,
Todo o perfeito cai
De regresso ao arcaico.

Por sobre o mudar e o andar,
Mais largo e mais livre
Dura ainda o teu pré-cantar,
Ó deus da lira.

Não se conhecem as dores,
Não se aprendeu o amor,
E o que na morte nos afasta

não está desvelado.
Só a canção sobre a terra
consagra e celebra.

Entretanto, até mesmo o vestígio do sagrado se tornou desconhecido. Fica por saber se nós ainda experienciamos o sagrado enquanto vestígio que nos conduz à divindade do divino ou se apenas deparamos com um vestígio do sagrado. Não fica claro o que poderia ser o vestígio para o vestígio. Fica a questão de saber como um tal vestígio se nos poderia revelar.

O tempo é indigente porque lhe falta o não-estar-encoberto da essência da dor, da morte e do amor. A pró-
[254] pria indigência é indigente porque se esconde o domínio essencial no qual a dor, a morte e o amor pertencem uns aos outros. Há o estar-encoberto na medida em que o domínio da sua mútua pertença é o abismo do ser. Mas mantém-se ainda o canto que nomeia a terra. O que é o canto ele mesmo? Como é que um mortal é dele capaz? De onde canta o canto? Quão profundamente mergulha ele no abismo?

Para avaliar se e quanto Rilke é um poeta num tempo indigente, e para assim saber para que servem os poetas, procuremos marcar o atalho para o abismo com alguns postes de orientação. Por tais postes tomemos algumas palavras-chave da poesia autêntica de Rilke. Elas apenas se deixam compreender no contexto a partir do qual são ditas. Este contexto é a verdade do ente, tal como ela se desenvolveu desde a consumação da metafísica ocidental por Nietzsche. À sua maneira poética, Rilke experienciou e suportou o não-estar-encoberto do ente saído desta consumação. Vemos agora como, para Rilke, o ente se apresenta como tal na sua totalidade. Para trazer à vista este domínio, tomemos em atenção um poema que surge na órbita da mais conseguida poesia de Rilke e, em termos cronológicos, depois dela.

Nós não estamos preparados para a exegese das *Elegias* e dos *Sonetos* porque o domínio a partir do qual eles falam ainda não foi, no que diz respeito à sua constituição e uni-

dade metafísicas, suficientemente pensado a partir da essência da metafísica. Pensar isto continua a ser difícil por duas razões. Em primeiro lugar, porque a poesia de Rilke fica atrás da de Hölderlin, na via da história do ser, quanto à categoria e à posição. Em seguida, porque nós mal conhecemos a essência da metafísica e não somos versados na fala do ser.

Não estamos preparados para uma exegese das *Elegias* e dos *Sonetos*, nem tal exegese se justifica, porque o domínio essencial do diálogo entre a poesia e o pensamento apenas lentamente poderá ser indagado, atingido e bem pensado. Quem é que, hoje em dia, se atreve a considerar-se familiarizado com a essência da poesia, bem como com a essência do pensamento e achar-se ainda suficientemente forte para conduzir ambas as essências à mais extrema das discórdias, assim estabelecendo a sua concórdia?

Rilke não publicou ele mesmo o poema que a seguir [255]
será comentado. Este surge na página 118 do volume *Antologia Poética*, publicado em 1934, e na página 90 da antologia *Poemas Tardios*, editada em 1935. O poema não tem título. Rilke esboçou-o em Junho de 1924. Numa carta à Sra. Clara Rilke, de 15 de Agosto de 1924, enviada de Muzot, escreve o poeta: "Mas eu não me atrasei nem preguicei em *todos* os aspectos, felizmente, pois o barão Lucius recebeu o seu belo *Malte* ainda *antes* da minha partida em Junho. A sua carta de agradecimento há muito que estava pronta para te ser enviada. Remeto também os versos improvisados que escrevi para ele no primeiro volume da bonita encadernação em couro".

Os versos improvisados e aqui mencionados por Rilke são, de acordo com uma anotação dos editores das *Cartas de Muzot* (p. 404), os seguintes:

Tal como a Natureza abandona os seres
ao risco do seu prazer abafado sem que nenhum

Seja especialmente protegido, nas glebas e ramadas,
assim também nós não temos, do mais profundo do nosso ser,
uma atenção especial; ele põe-nos em risco. Só que nós,
mais ainda que a planta ou o animal,
vamos *com* o risco, queremo-lo, e por vezes também
arriscamos mais (e não por interesse próprio),
do que a própria vida, arriscamos
por um sopro mais... Isto concede-nos, fora de protecção,
um estar seguro, aí onde actua a força de gravidade
das forças puras; o que por fim nos abriga,
é o nosso desamparo, e que
ao aberto assim o virámos, vendo-o ameaçar,
para que, algures no círculo mais vasto,
onde a lei nos toca, o aceitemos.

[256] Rilke chama a este poema "versos improvisados". No entanto, é este imprevisto que nos abre uma perspectiva a partir da qual somos capazes de pensar mais claramente a poesia de Rilke. Que na verdade a poesia seja também tarefa para um pensamento, eis o que ainda temos de aprender neste instante do mundo. Tomemos o poema como um ensaio de meditação poética.

A estrutura do poema é simples. As articulações são claras. Elas proporcionam 4 partes: verso 1-5; verso 5-10; verso 10-12; verso 12-16. Ao início "Tal como a natureza" corresponde o "assim também nós não temos..." do verso 4/5. Ao "nós" refere-se também o "Só" do verso 5. O "Só" limita mas à maneira de uma distinção. Esta será nomeada no verso 5-10. O verso 10-12 diz o que esta distinção é capaz de fazer. No verso 12-16 reflecte-se sobre aquilo em que ela de facto consiste.

Através do "Tal como...também" do início, o ser do homem torna-se o tema do poema. A comparação destaca o ser do homem em relação aos outros seres. Estes são os seres vivos, as plantas e os animais. O início da *Oitava Ele-*

gia refere-se, na mesma comparação, aos seres, através do nome "as criaturas".

Uma comparação coloca o diferente no semelhante, com o objectivo de tornar visível a diferença. Os diferentes, as plantas e os animais por um lado, e os homens por outro, são semelhantes na medida em que participam do mesmo. Este mesmo é a relação que eles têm, enquanto entes, com o seu fundamento. O fundamento dos seres é a natureza. O fundamento do homem não é apenas do mesmo tipo que o fundamento das plantas e dos animais. O fundamento é, aqui como ali, o mesmo. Ele é a natureza enquanto "a natureza plena" (*Sonetos*, segunda parte, XIII).

Neste ponto, devemos pensar a Natureza num sentido amplo e essencial, tal como Leibniz empregou o termo *Natura*, escrito com maiúscula. Ele significa o ser do ente. O ser essencia-se como a *vis primitiva activa* Esta é a afeição [*Mögen*] que inicia, aquela que, reunindo tudo em si mesma, envia, deste modo, cada ente a si mesmo. O ser do ente é a vontade. A vontade é a reunião, contendo-se a si mesma, de todo e qualquer *ens* para si mesmo. Todo o ente [257] é, enquanto ente, na vontade. Ele *é* como algo voluntarioso. Com isto quer-se dizer que o ente não é, nem primeira nem unicamente, como algo que se quer, mas antes que na medida em que ele mesmo é, é à maneira da vontade. Só enquanto algo voluntarioso, é que ele, à sua maneira, é aquele que, na vontade, quer.

Aquilo a que Rilke chama Natureza não é posto em contraste com a História. Sobretudo, ela não é entendida como campo objectual da Ciência da Natureza. A Natureza também não é oposta à Arte. Ela é o fundamento para a História e para a Arte, e para a Natureza no sentido restrito. Neste uso da palavra *Natureza* ressoa ainda o eco do termo antigo Φύσις, também identificado com ζωή, que hoje se traduz por *vida*. A essência da vida, antigamente pensada, não é, porém, representada biologicamente, mas

antes como Φύσις, o que brota. No verso 9 do poema, "a Natureza" é também nomeada como "a vida". A Natureza, a vida, nomeiam aqui o ser no sentido do ente na totalidade. Nietzsche escreve num apontamento do ano de 1885/86 (*Vontade de Poder, A.* p. 582): "O ser – não temos nenhuma outra representação para tal a não ser 'viver'. Então, como é que algo morto pode 'ser'?"

Rilke chama à Natureza, na medida em que ela é o fundamento daquele ente que nós próprios somos, o fundamento originário. Isto aponta para o facto de o homem chegar ao fundamento do ente mais profundamente do que qualquer outro ente. Desde tempos remotos que o homem chama "ser" ao fundamento do ente. A relação do ser fundante para com os entes fundados é, tanto com os homens como com as plantas e os animais, igual. Ela consiste no facto de o ser, em cada caso, "abandonar ao risco" o ente. O ser larga o ente, lançando-o ao risco. Este largar e lançar é o verdadeiro arriscar. O ser do ente é esta relação do largar e lançar para com o ente. Cada ente que existe é o arriscado. O ser é, por excelência, o próprio risco. Ele põe-nos em risco, a nós, os homens. Ele põe em risco os seres vivos. O ente é, na medida em que permanece como aquele que, em cada caso, está em risco. Permanece, porém, arriscado para dentro do ser, i. e., para dentro do risco. É por isso que o ente se arrisca a si mesmo, está entregue ao risco. O ente é,
[258] enquanto caminha com o risco, ao qual foi deixado. O ser do ente é o risco. Este reside na vontade que, desde Leibniz, se foi anunciando, com mais nitidez, como o ser do ente desvelado pela Metafísica. Neste contexto, não se deve conceber a noção de vontade como sendo a generalização abstracta do querer, em sentido psicológico. Antes pelo contrário, o querer metafisicamente experimentado do homem permanece como constituindo apenas a contrapartida volitiva da vontade como ser do ente. Na medida em que

representa a Natureza como risco, Rilke está a pensá-la metafisicamente, a partir da essência da vontade. Esta essência encobre-se ainda, tanto na vontade de poder como na vontade como risco. A vontade essencia-se como vontade de querer.

Sobre o fundamento do ente, nomeadamente sobre o ser enquanto risco por excelência, o poema não diz nada directamente. No entanto, se o ser enquanto risco constitui a relação, que se manifesta no acto do lance, englobando assim o lançado, i.e., o arriscado dentro do processo de lançar, então o poema diz-nos indirectamente algo sobre o risco, uma vez que fala do arriscado.

A Natureza arrisca os seres "sem que nenhum seja especialmente protegido". Do mesmo modo, não há preferência ou amor especial em relação a nós, os homens, por parte do risco que nos arrisca. Em ambas as frases está patente: faz parte do risco o lançar para o perigo. Arriscar é pôr em jogo. Heráclito pensa o ser como tempo do mundo, e este como o jogo de crianças (Frg. 52): Α'ιὼν παῖς ἐστι παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἡ βασιληίη. "O tempo do mundo é uma criança jogando gamão; o domínio pertence a um jogo infantil". Se o ser-lançado ficasse fora de perigo, então ele não estaria arriscado. O ente, porém, ficaria fora de perigo se fosse protegido. *Schütz* (protecção), *Schütze*, (o atirador) e *schützen* (proteger), têm que ver com *schießen* que significa atirar, disparar, do mesmo modo que *Buck* (corcunda) e *bücken* (dobrar-se) têm que ver com *biegen* (curvar-se, dobrar-se). *Schießen* significa *schieben* (empurrar), como por exemplo em *einen Riegel vorschieben*, empurrar um ferrolho. O telhado atira-se [*schießt über*] para além das paredes[1]. Ainda hoje se diz, na

---

[1] N.T. *Das Dach schießt über die Mauer.* A frase alemã descreve um tipo de casa cujo telhado, amplo e íngreme, cobre e abriga as próprias paredes da moradia, como é habitual, por exemplo, nas construções da

província, que a camponesa atira, quando ela atira [*einschießt*] a massa enformada para dentro do forno, para cozer. A protecção é o que se empurra de antemão para a frente de algo. Impede que o perigo possa fazer mal ao ameaçado, ou sequer que possa roçá-lo. O protegido é confiado ao protector. A nossa língua antiga e mais rica diria: permitido, comprometido: amado. Em contrapartida, o desprotegido não usufrui de um amor especial. As plantas, os animais e o homem, se é que são porventura entes, i. e.,
[259] arriscados, participam do facto de não serem particularmente protegidos. Mas porque eles se distinguem, de facto, no seu ser, existirá também uma diferença no seu estar desprotegido.

Enquanto arriscados, os desprotegidos não são, apesar disso, abandonados. Se o fossem, seriam tão pouco arriscados, como se fossem protegidos. Entregues apenas à aniquilação, já não estariam sobre a balança. Na Idade Média, a palavra *Wage* (balança) ainda significava o mesmo que perigo. Essa é a situação na qual algo pode pender para este ou para aquele lado. É por isso que o instrumento que se move desta maneira, inclinando-se de um lado para o outro, se chama balança. Ela joga e equilibra-se. A palavra balança, tanto no sentido de perigo como enquanto nome de instrumento, provém de *wägen*, *wegen*, fazer um *Weg*, um caminho, i.e., ir, estar a caminho. *Be-wägen* (pesar) significa *pôr a caminho* e, assim, em movimento: *wiegen* (pesar). Aquilo que pesa, chama-se assim porque consegue trazer a balança, de uma maneira ou de outra, ao jogo do movimento. O que pesa, tem peso. Arriscar significa: trazer ao curso do jogo, depor sobre a balança, lançar ao perigo.

Floresta Negra. O jogo de palavras e de sentido, em toda esta sequência, não resiste numa tradução portuguesa que mantenha, coerentemente, os matizes e correspondências do alemão.

Deste modo, o arriscado fica sem protecção, mas, porque está sobre a balança, ele é abarcado pelo risco [*Wagnis*]. É suportado. Encontra-se sobre um fundamento e permanece nele albergado. Enquanto ente, o arriscado tem a particularidade de querer e ser-querido[2]. Abarcado pela vontade, ele próprio permanece à maneira da vontade e arrisca-se a si mesmo. Deste modo, o arriscado é des-cuidado, *sine cura*, *securum*, i.e., seguro. É apenas na medida em que o arriscado reside seguramente no risco que ele poderá seguir o risco, ou seja, seguir até à desprotecção do arriscado. A desprotecção do arriscado não apenas não o impede de estar seguro no seu fundamento, como até o torna necessário. O arriscado vai com o risco.

O ser, que mantém todos os entes em risco sobre a balança, atrai assim o ente constantemente para si e em direcção a si, enquanto é o centro. O ser, enquanto risco, mantém todos os entes, enquanto arriscados, nesta conexão. Mas, simultaneamente, o centro desta conexão de atracção retira-se de todo e qualquer ente. Deste modo, o centro abandona o ente ao acto de se arriscar, consistindo precisamente neste o facto de o ente ser arriscado. Neste abandono reunificador encobre-se a essência metafísica da vontade, pensada a partir do ser. O risco, enquanto centro do ente que atrai e medeia tudo, é a capacidade de pro- [260]
porcionar peso, i.e., gravidade, ao arriscado. O risco é a força de gravidade. Dela se diz, num poema tardio, intitulado com a expressão "Força de Gravidade" (*Poemas tardios* p. 156):

---

[2] N.T. A forma do particípio perfeito *gewillt* usada por Heidegger não existe em alemão. Neste contexto, *das Gewillte* exprime a noção de um ente com a característica de querer mas também de um ente que é gerado como algo que quer.

Força de Gravidade

Centro, como tu te nutres
de todos, e mesmo dos que voam
te recuperas, centro fortíssimo.

O que está em pé: como a bebida a sede
Atravessa-o na queda a gravidade.

Mas do que dorme cai
como de nuvem jacente
abundante chuva de gravidade.

A força de gravidade que aqui é mencionada é, diversamente da gravitação física, a que habitualmente nos referimos, o centro do ente na totalidade. Rilke chama-lhe, por isso, "o centro inaudito" (*Sonetos*, Segunda Parte, XXVIII). Ela é o fundamento enquanto "com", a ligação que um mantém com outro e que a todos reúne no jogo do risco. O centro inaudito é "o eterno parceiro" no jogo mundano do ser. O mesmo poema, no qual o ser é poetizado como sendo o risco, refere-se (versos 11 e 12) à relação mediadora como "a força de gravidade das forças puras". O risco é a força de gravidade pura, o centro inaudito de todo o arriscado, o eterno parceiro no jogo do ser.

Ao mesmo tempo que o lança, o risco retém o arriscado sobre a balança. O risco larga o arriscado, de tal modo que aquilo que é lançado apenas é lançado numa atracção em direcção ao centro. O arriscado é investido desta atracção em direcção ao centro. Em cada caso, o risco recolhe em si o arriscado nesta atracção. Recolher qualquer coisa e ir buscar algo a qualquer sítio, mandar vir, a isto chamamos nós: *es beziehen* (obtê-lo regularmente). Este é o significado originário da palavra alemã *Bezug* (conexão). Ainda hoje falamos da obtenção da mercadoria, do

ordenado, da corrente eléctrica[3]. A atracção [*der Zug*] que, enquanto risco, afecta o ente com a sua força atraente, re- [261] -ferindo-o e retendo-o na corrente da atracção [*Zug*] em direcção a si, é a conexão por excelência. A palavra "conexão" é um termo fundamental da poesia autêntica de Rilke e, nomeadamente, em expressões como "a conexão pura", "a completa", "a real", "a mais clara", "a outra conexão" (i.e., a mesma conexão sob outra perspectiva).

Compreendemos apenas em parte a palavra "conexão" em Rilke, o que quer dizer que não se entende de todo naqueles casos em que apenas se apreende a conexão no sentido de *relacionamento* [*Beziehung*], entendendo-se este no sentido de *relatio* [*Relation*]. A incompreensão aumenta se se representar este relacionamento como a relação do eu humano para com o objecto. Este significado, nomeadamente o de "relacionar-se com", é recente em termos de história da língua. Na verdade, a palavra "conexão" em Rilke também compreende este significado, não o apresentando, porém, em primeiro lugar, mas apenas em relação com o fundamento do significado originário. A expressão "a conexão completa" não é sequer pensável se se representar a conexão como uma mera *relatio*. A força de gravidade das forças puras, o centro inaudito, a conexão pura, a conexão completa, a natureza plena, a vida, o risco, são o Mesmo.

Todos os nomes aqui referidos nomeiam o ente como tal na totalidade. A linguagem habitual da metafísica utiliza também "o ser" para o designar. Segundo o poema, a Natureza deve ser pensada como o risco. O termo "risco" nomeia aqui, simultaneamente, o fundamento arriscante e o arriscado na sua totalidade. Esta ambiguidade nem é

[3] N.T. Obviamente, perde-se na tradução uma parte da ligação entre os significados actuais e remotos destes termos.

casual nem será suficiente apenas apontá-la. Nela fala explicitamente a linguagem da metafísica.

Enquanto este ou aquele ente, cada arriscado é inserido na totalidade do ente e repousa sobre o fundamento da totalidade. Cada ente particular *é* na medida em que participa da atracção [*Anziehung*], a qual o retém, e se encontra envolvido na corrente atraente [*Zug*] da conexão completa. A forma de atracção no interior da conexão é o modo de relação que se estabelece com o centro, enquanto força pura da gravidade. Portanto, a Natureza chega à apresentação cada vez que se falar dos modos particulares em que o arriscado se encontra na corrente de atracção em direcção ao centro. Deste modo, o arriscado encontra-se, nos vários casos, no seio do ente na sua totalidade.

À conexão completa, aquela a que se vê entregue
[262] todo o ente enquanto arriscado, Rilke gosta de chamar "o aberto". Este termo constitui-se como outro termo fundamental da sua poesia. "Aberto" significa, na linguagem de Rilke, aquilo que não impede. Não impede porque não restringe. Não restringe porque está intrinsecamente livre de todas as restrições. O aberto é a grande totalidade de tudo aquilo que não está restringido. Ele permite que os seres, arriscados para lá do domínio da conexão completa, continuem a sua via, de maneira que todos, sendo por um lado atraídos, por outro prosseguem a sua via, numa multíplice relação recíproca, sem enfrentarem limites. Deste modo atraídos e atraindo, são absorvidos pelo ilimitado e pelo infinito. Não se dissolvem no nada nulo mas redimem-se na totalidade do aberto.

O que Rilke quer dizer com esta palavra não será, de modo algum, definido através da abertura no sentido do não-estar-encoberto do ente, a qual deixa o ente estar presente enquanto tal. Se se procurar esclarecer o que Rilke quer dizer com "aberto" no sentido de não-estar-encoberto e daquilo que não está encoberto, então deveria

dizer-se: o que Rilke experiencia como o aberto é antes o fechado, o obscuro, o que prossegue no ilimitado de modo que nem algo desconhecido, nem mesmo qualquer coisa poderão ir ao seu encontro. Quando se en-contra algo, surge logo aí uma barreira. Onde existe restrição, aquilo que é restringido é empurrado para si mesmo e curvado sobre si próprio. A restrição torce, tranca a relação com o aberto e transforma esta mesma relação em algo de torcido. A restrição no interior do ilimitado é estabelecida pela representação humana. O oposto defronte não permite que o homem esteja imediatamente no aberto. Em certo sentido, ele exclui o homem do mundo e coloca-o perante o mundo, significando aqui *mundo* o ente na totalidade. Ao invés, o mundano [*Weltische*] é o próprio aberto, a totalidade do que não se opõe. Contudo, também o nome *aberto* se apresenta, enquanto nome metafísico e tal como o termo *risco*, num sentido ambíguo. Ele tanto significa a totalidade dos nexos ilimitados da conexão pura, como a abertura no sentido da ilimitação que em tudo vigora.

O aberto deixa entrar. Mas deixar entrar não significa: permitir a entrada e o acesso ao encerrado, como se algo [263]
encoberto se devesse desencobrir para assim surgir como não estando encoberto. Deixar entrar significa: recolher e integrar na totalidade obscura dos feixes da conexão pura. O deixar entrar tem como modo o modo como o aberto é, o carácter do que é recolhido à maneira da força de gravidade das forças puras. Quanto menos for impedida ao arriscado a entrada na conexão pura, tanto mais ele pertence à grande totalidade do aberto. É por isso que Rilke nomeia os seres que se arriscaram directamente nesta grandeza, e nela se baloiçam, as "coisas habituadas ao grande"[4]

[4] N.T. A interpretação que Heidegger faz do verso de Rilke relaciona-se, nesta passagem, com a noção de «aberto» como dimensão que abrange muito mais do que a tradição, referindo-se também à

(*Poemas tardios*, p. 22). Mas o homem não pertence a elas. O canto que exprime esta relação diferenciada dos seres vivos e dos homens para com o aberto é a oitava *Elegia de Duíno*. A diferença repousa sobre os diferentes graus da consciência. A diferenciação do ente segundo esta perspectiva tornou-se corrente na metafísica moderna desde Leibniz.

O que Rilke exprime com a palavra "aberto" pode ser documentado através de uma carta, por ele escrita no último ano da sua vida, a um leitor russo que o tinha interrogado sobre a oitava *Elegia* (cf. M. Betz, *Rilke in Frankreich. Erinnerungen – Briefe – Dokumente*, 1938, p. 289). Escreve Rilke: «Deve compreender o conceito de "aberto", que procurei propor nesta *Elegia*, de *tal* modo que o grau de consciência do animal o insere no mundo, sem que ele coloque o mundo diante de si, como nós o fazemos a cada momento. O animal está *no* mundo. Nós ficamos *diante* dele através da viragem e do desenvolvimento característicos da nossa consciência.» E continua Rilke: «O "aberto" não se refere, portanto, ao céu, ao ar ou ao espaço, também *eles* são, para quem observa e julga, "objectos", logo "opaques"[5] e fechados. O animal, a flor, admitamo-lo, *é* tudo isso, sem se dar conta, e tem, por isso, diante de si e sobre si esta liberdade indescritivelmente aberta, a qual apenas nos primeiros instantes de amor, quando um homem vê no outro, no amado, a sua própria imensidão, ou na ascensão a Deus, terá (muito transitoriamente) um equivalente entre nós.»

Natureza. As «coisas» do verso de Rilke são aquelas que se encontram, desde sempre, no aberto. Daí que estejam habituadas ao «grande». Estão habituadas e habitam-no. A estranheza da expressão que escolhemos na tradução para o Português reflecte o carácter estritamente poético, e igualmente pouco habitual, do verso de Rilke.

[5] N. T. Em francês no texto.

As plantas e os animais estão inseridos no aberto. Eles estão «*no* mundo». O "no" significa: inseridos obscuramente na rede de feixes da conexão pura. A relação para com o aberto (se é que se pode falar ainda de um "para com") é um entrelaçamento inconsciente no seio do ente, caracterizando-se meramente pelo processo de ser puxado e de intencionar. Com a ascensão da consciência, cuja essência é, para a metafísica moderna, a representação, ascende a posição e a oposição dos objectos. Quanto mais elevada for a consciência, tanto mais excluído do mundo estará o ser consciente. Assim se encontra o homem, segundo a linguagem da carta, "diante do mundo". Ele não se insere no aberto. O homem encontra-se em frente do mundo. Ele não habita directamente na corrente e no vento da conexão completa. O passo da carta faculta, em particular, a compreensão do aberto, porque Rilke nega aí expressamente que se possa pensar o aberto, no sentido da abertura do céu ou do espaço. Por outro lado, seria ainda mais incoerente estabelecer uma ligação entre a ideia do aberto, no sentido da clareira essencialmente mais originária do ser, e a poesia de Rilke, que ficou na sombra da metafísica atenuada de Nietzsche. [264]

O que pertence imediatamente ao aberto é assimilado por este na corrente de atracção do centro. Deste modo, de entre todos os arriscados, pode, com maior facilidade, pertencer ao aberto aquele que foi atordoado, conforme a sua própria essência, de tal modo que, sob tal atordoamento, ele jamais ambiciona algo que lhe possa fazer frente. Aquilo que desenvolve deste modo o seu ser está "num prazer abafado".

> Tal como a Natureza abandona os seres
> ao risco do seu prazer abafado...

Abafado tem aqui o sentido de velado: aquilo que não se desprende da corrente do prosseguir irrestrito, que não

ficará perturbado pelo infatigável relacionamento de tudo com tudo, pelo qual se precipita a representação consciente. Abafado significa, tal como o som abafado, aquilo que repousa sobre uma profundidade e que tem a especificidade de ser um suporte. Abafado não tem o sentido nega-
[265] tivo de bafiento ou de carregado. Rilke não pensa o prazer abafado como algo de baixo ou de inferior. Ele testemunha a pertença das coisas, habituadas em grande, da Natureza à totalidade da conexão pura. Portanto, pode Rilke dizer, num poema tardio: «seja-nos grande o ser-flor» (*Poemas tardios*, p. 89; cf. *Sonetos*, segunda parte, XIV). Tal como a carta antes mencionada pensa os homens e os seres vivos a partir da perspectiva sobre a sua relação consciente e diversa para com o aberto, assim o poema nomeia os "seres" e "nós" (os homens) na perspectiva do seu comportamento diverso para com o risco (v.5 ss.):

> ...Só que nós,
> mais ainda que a planta ou o animal,
> vamos *com* o risco,...

Que o homem, mais do que a planta e o animal, vá com o risco, poderia por enquanto significar que o homem teria ainda menos entraves, relativamente a qualquer outro ser, em ser inserido no aberto. O "mais" deveria inclusive significar isto mesmo, se o "com" não estivesse acentuado. A acentuação do "com" não significa um reforço do ir sem entraves, significando antes: para o homem, ir com o risco é algo propriamente representado e, enquanto proposto, é o seu propósito. O risco e o seu arriscado, a Natureza, o ente na totalidade, o mundo, estão colocados de fora para o homem, fora do abafo da conexão irrestrita. Mas onde é que é posto o que é assim colocado, e através de quê? A Natureza é trazida diante do homem através da representação [*Vor-stellen*] do homem. O homem

põe [*stellt vor*] o mundo diante de si como a objectualidade na sua totalidade e põe-se a si diante do mundo. O homem coloca a Natureza à sua beira e levanta o mundo de tal modo que este o enfrenta. Este colocar à beira, este elaborar[6], devemos entendê-lo na sua essência lata e multíplice. O homem cultiva a Natureza quando ela não basta para responder às suas expectativas representativas. O homem elabora coisas novas quando elas lhe fazem falta. O homem muda as coisas de lugar, quando elas o incomodam. O homem remove as coisas quando elas se desviam do seu propósito. O homem expõe as coisas, quando as recomenda para compra ou para utilização. O homem expõe quando exibe as suas próprias capacidades e quando faz propaganda do seu ofício. Em todas estas formas multiface- [266]
tadas do produzir, o mundo é posto de pé e trazido a uma posição. O aberto torna-se objecto e, assim, é rodado para enfrentar o homem. Enfrentando o mundo como objecto oposto, o homem expõe-se a si mesmo, e levanta-se como aquele que consegue impor propositadamente todo este elaborar.

Trazer algo diante de si, de tal maneira que isto assim apresentado determine, como algo anteriormente representado, todos os modos da produção, é uma característica fundamental da atitude que conhecemos como "o querer" [*Wollen*]. O querer de que aqui se fala é a e-laboração, nomeadamente, no sentido de imposição propositada da objectivação. As plantas e os animais não querem, na medida

6 N.T. O verbo alemão *herstellen* significa produzir, elaborar. No entanto, com a introdução do hífen em *her-stellen*, e tendo em conta o contexto, a forma verbal significa nitidamente "colocar à beira". De facto, nesta passagem, Heidegger explora os diferentes matizes de significação da acção de pôr ou colocar (*stellen*) determinados pelos respectivos prefixos *vor-*, *her-*, *auf-*, *be-*, *um-*, *ver-*, *aus-* e *heraus-*. Consulte-se, a este propósito, o Glossário.

em que eles, abafados no prazer, nunca trazem para diante deles o aberto como objecto. Eles não podem ir com o risco, enquanto representado. E porque eles estão inseridos no aberto, a conexão pura jamais será o Outro objectivo deles mesmos. Pelo contrário, o homem vai "*com*" o risco, porque ele é o ser que quer, no sentido referido:

> ...Só que nós,
> mais ainda que a planta ou o animal,
> vamos *com* o risco, queremo-lo...

O querer aqui referido é o impor-se, cujo propósito *já instaurou* o mundo como totalidade dos objectos elaboráveis. Este querer define a essência do homem moderno, sem que ele conheça à partida o seu alcance, sem que ele possa saber, já hoje, a partir de que vontade, enquanto ser do ente, este querer quer. Em tal querer, o homem moderno ex-põe-se como aquele que se revolta, em todas as relações, com tudo o que existe, e portanto também na relação consigo próprio, como o que se impõe como produtor, organizando este levantar-se em revolta com vista à dominação incondicional. A totalidade da existência [*Bestand*] objectiva, que é como o mundo aparece, é dependente do parecer e da ordem da elaboração impositiva, sendo assim submetida ao mando desta. O querer contém em si a forma do mando, pois o impor-se propositado é um modo no qual a situatividade [*Zuständliche*] do elaborar e a objectividade do mundo se con-têm um ao outro, numa unidade incondicionada e, por isso, completa. Nele,
[267] no conter-se, anuncia-se o carácter de mando da vontade. Com este é revelada, no decurso da metafísica moderna, a essência, há muito encoberta, da vontade, que se essencia desde há muito enquanto ser do ente.

Em conformidade com isto, também o querer humano apenas pode existir à maneira do impor-se, se forçar tudo

de antemão, antes mesmo de tudo dominar, a entrar no seu domínio. Para este querer, tudo se torna, à partida, e em seguida de uma forma irresistível, material da elaboração que se impõe. A terra e a atmosfera tornam-se matéria-prima. O homem torna-se material humano que é colocado ao serviço dos objectivos propostos. A instalação incondicionada do impor-se incondicional da elaboração propositada do mundo vai-se configurando necessariamente nos moldes do mando humano, num processo que surge da essência oculta da técnica. É apenas a partir da era moderna que esta essência começa a desenrolar-se como destino da verdade do ente na totalidade, ao passo que, até agora, as suas manifestações dispersas e as tentativas pontuais se mantinham integradas no extenso domínio da cultura e da civilização.

A ciência moderna e o estado totalizante constituem-se como consequências necessárias da essência da técnica e, igualmente, como os seus seguidores. O mesmo é válido para os meios e para as formas que são pertinentes para a organização da opinião pública do mundo e das representações quotidianas dos homens. Não só a vida está a ser tecnicamente objectivada, na sua criação e exploração, como também o ataque da Física Atómica aos fenómenos da vida enquanto tal está em pleno curso. No fundo, pretende-se que a essência da vida se deve entregar ela mesma à e-laboração técnica. Que se encontrem hoje em dia, e com todo o desplante, nos resultados e na posição da Física Atómica, oportunidades para provar a liberdade humana e para estabelecer uma nova teoria dos valores, eis aqui algo de significativo para a supremacia da representação técnica, cujo desenvolvimento há muito se desprendeu das opiniões e posições pessoais. A força dominadora inerente à essência da técnica revela-se, ainda, quando se tenta, em terrenos secundários e com a ajuda das valorações até hoje vigentes, domar a técnica, acabando-se, porém, por utilizar [268]

os meios técnicos, os quais são tudo menos formas exteriores. Isto porque, de todas as formas, a utilização de maquinaria e a fabricação de máquinas não constituem, só por si, a técnica ela mesma, mas apenas um instrumento que lhe é conforme, com vista ao estabelecimento da sua essência na objectividade da sua matéria-prima. Mais ainda, a transformação do homem em sujeito e do mundo em objecto é uma consequência do estabelecimento da essência da técnica, e não o contrário.

Na medida em que o aberto é experienciado por Rilke como o inobjectivado da Natureza plena, o mundo do homem que quer surge-lhe em oposição, necessariamente e de modo correspondente, como sendo o objectivado. Ao invés, um olhar sobre a totalidade íntegra do ente é susceptível de observar, a partir da invasão do progresso técnico, de que lado poderia surgir uma ultrapassagem da técnica, portadora de mais originalidade.

As construções cegas, sem imagem, da produção técnica impedem o acesso ao aberto da conexão pura. As coisas outrora crescidas desvanecem depressa. Elas deixam de poder mostrar a sua própria identidade através da objectivação. Numa carta de 13 de Novembro de 1925, escreve Rilke:

Para os nossos avós, a "casa", o "poço", a torre que conheciam intimamente, até mesmo a sua própria roupa, o seu manto, eram infinitamente mais, infinitamente mais familiares. Praticamente, cada coisa era um recipiente, dentro do qual eles encontravam algo de humano, e onde se acumulava algo de humano. Agora, a América inunda-nos de coisas vazias e indiferentes, pseudo-coisas, *"vida a fingir"*... Uma casa, no entender americano, uma maçã americana ou a uva de lá, não têm *nada* em comum com a casa, o fruto, o cacho, nos quais entraram a esperança e os pensamentos dos nossos antepassados... (*Cartas de Muzot*, p. 335 ss.)

Mas este americanismo não é, decerto, senão o recuo conjunto da essência moderna e do querer do que é europeu até uma Europa, cujos contornos se encontram pensados na consumação da metafísica nietzscheana e que, pelo menos em certos domínios, chegou a evidenciar a questionabilidade de um mundo no qual o ser como vontade de vontade começa a dominar. Não é lícito pensar que a ameaça que nos rodeia, a nós, hodiernos, tenha começado com o americanismo. Ela começou antes, com a essência não experimentada da técnica, que ameaçava já os nossos antepassados e as suas coisas. Os acenos sábios da meditação rilkeana não residem na sua tentativa de salvar ainda as coisas dos antepassados. Nós devemos, previdentemente, reconhecer o que é isto, o que é que se torna digno de ser questionado com a coisidade das coisas. Rilke escreve, pois, já antes, de Duíno, a 1 de Março de 1912: «O mundo retrai-se a si próprio. Porque, por seu lado, as coisas também fazem o mesmo, transferindo a sua existência, cada vez mais, para a vibração do dinheiro, e desenvolvendo aí uma espécie de espiritualidade que ultrapassa já a sua realidade tangível. Na época de que me ocupo [Rilke refere-se ao século XIV], o dinheiro era ainda ouro, era ainda metal, uma coisa bela, a mais manejável e compreensível de todas.» (*Cartas* 1907/14, p.213, s.) E já cerca de uma década antes, ele publicava, no *Livro da Peregrinação* (1901), o segundo de *O Livro de Horas*, estes versos altamente proféticos (*Obras Completas,* vol.II, p.254): [269]

Estão velhos os reis do mundo
sem que venham a ter herdeiros.
Os filhos morrem ainda infantes,
e as pálidas filhas cederam
as coroas doentes à violência.
A plebe parte-as em dinheiro,
e o oportuno dono do mundo

ao fogo em máquinas as estende,
quais, furiosas, a sua vontade cumprem;
só que a sorte não está com elas.
O metal tem saudades. E quer deixar
As moedas e as roldanas,
que lhe ensinam uma vida pequenina.
Das fábricas e das caixas
Irá regressar aos veios
Das montanhas esventradas,
que atrás dele se fecham.

[270] O lugar daquilo que nos ofereceu, a partir do seu interior, o conteúdo mundano das coisas outrora guardadas, vai sendo ocupado, cada vez mais depressa, cada vez mais irreverentemente e mais completamente, pela objectualidade do domínio técnico sobre a terra. Ela não apenas coloca todos os entes como algo de elaborável no processo de produção, como também distribui os produtos da produção através do mercado. No interior da elaboração que se impõe, a humanidade do homem e a coisidade das coisas dissolvem-se no valor calculado de um mercado, que não abarca apenas a terra enquanto mercado mundial, como também faz comércio, como vontade da vontade, na essência do ser, assim trazendo todos os entes ao comércio de um cálculo, o qual domina com maior tenacidade quando não necessita da conta.

O poema de Rilke pensa o homem como aquele ser que é arriscado para um querer, o qual, sem antes o experienciar, ganha o carácter de querer através da vontade de vontade. Querendo de tal modo, o homem pode ir com o risco, de tal maneira que ele próprio se antepõe a tudo o que faz e deixa fazer, como aquele que se impõe. Assim, o homem é aquele que arrisca mais do que a planta ou o animal. Em conformidade, ele também está em perigo, de um modo diferente destes.

De entre os seres (plantas e animais) nenhum é particularmente protegido, ainda que sejam inseridos no aberto e aí assegurados. Pelo contrário, o homem, enquanto aquele que se quer a si mesmo, não apenas não é especialmente protegido pela totalidade do ente, como está desprotegido (v.13). Sendo aquele que representa e elabora, ele está diante do aberto obstruído. Por isso, ele próprio, bem como as suas coisas, são expostos ao perigo crescente de se tornarem matéria bruta e função da objectivação. O propósito do impor-se alarga o âmbito do perigo de o homem perder a sua mesmidade na elaboração a todo o custo. A ameaça, que afecta a essência do homem, emerge a partir desta mesma essência. Isto repousa, no entanto, na sua relação com o ser. Assim, através do seu querer-se a si mesmo, o homem está, num sentido essencial, ameaçado, i.e., carente de protecção. Contudo, devido a esse seu modo essencial de querer, ele está igualmente des-protegido.

Este "nosso ser desprotegido" (v.13) continua a ser distinto, em igual medida, do não-estar-especialmente- [271]
-protegido das plantas e dos animais tal como o seu "prazer abafado" se distingue do querer-se a si mesmo do homem. A diferença é infinita porque não existe qualquer passagem do prazer abafado para a objectivação no impor-se. Mas este impor-se não apenas coloca o homem "fora de protecção", como também a imposição da objectivação do mundo elimina cada vez mais resolutamente a própria possibilidade de protecção. Ao mesmo tempo que o homem constrói o mundo, tecnicamente, como objecto, ele tapa, voluntária e completamente, o caminho para o aberto, o qual já se encontrava, aliás, impedido. O homem que se impõe é o funcionário da técnica, independentemente de cada um pessoalmente o saber ou não, o querer ou não. Ele não apenas fica fora e diante do aberto, como também se afasta expressamente da "conexão pura" através da objectivação do mundo. O homem separa-se da conexão

pura. O homem da idade da técnica está, nesta despedida, contra o aberto. Esta despedida não é uma despedida de... mas uma despedida contra...

A técnica é a instalação incondicional, posta pelo impor-se do homem, do absoluto estar-desprotegido sobre o fundo da aversão que reina em toda a objectividade contra a conexão pura que atrai a si, enquanto centro inaudito do ente, todas as forças puras. A produção técnica é a organização da despedida. A palavra despedida, no sentido agora mesmo esboçado, é uma outra palavra fundamental da poesia autêntica de Rilke.

Não é a tão falada bomba atómica que é, enquanto maquinaria especial de morte, o que é mortal. O que há muito ameaça o homem de morte e, em particular, da morte da sua essência humana, é o incondicionado do mero querer, no sentido do impor-se propositado contra tudo. O que ameaça o homem no seu ser é a opinião volitiva segundo a qual basta a exploração, a transformação, a armazenagem e a condução pacíficas das energias naturais para que o homem possa tornar a condição humana suportável para todos e, na generalidade, feliz. Mas a paz deste
[272] carácter "pacífico" é simplesmente o frenesim imperturbado da fúria do impor-se orientado, propositadamente, apenas para e por si mesmo. O que ameaça o homem na sua essência é a opinião segundo a qual poderia arriscar-se sem perigo esta imposição da produção, desde que, além disso, outros interesses, por exemplo os de uma fé, permanecessem válidos. Como se pudesse haver, num qualquer compartimento anexo, uma espécie de estância separada do relacionamento essencial do homem, devido à vontade técnica, para com a totalidade do ente, estância essa que pudesse oferecer algo mais do que efémeras escapadelas para os auto-enganos, das quais faria parte, entre outras, a fuga em direcção aos deuses gregos. O que ameaça o homem na sua essência é a opinião segundo a qual a pro-

dução técnica põe o mundo na ordem, ao passo que é precisamente esta maneira de pôr na ordem que nivela, na uniformidade da produção, qualquer *ordo*, i.e., qualquer hierarquia, destruindo deste modo, à partida, o domínio de uma possível proveniência de uma hierarquia e de um reconhecimento a partir do ser.

Não que a totalidade do querer seja, só por si, o perigo, mas antes o querer ele mesmo, sob a forma do impor-se no interior do mundo, que apenas é admitido como vontade. O querer que quer a partir desta vontade decidiu-se já a mandar de um modo absoluto. Com esta decisão, entrega-se prontamente à organização total. Mas antes de tudo, a própria técnica impede qualquer experiência da sua essência. Pois, enquanto se desdobra plenamente, ela desenvolve nas ciências uma espécie de conhecimento, o qual permanece impedido de alguma vez aceder à esfera essencial da técnica, ou sequer de repensar a sua proveniência essencial.

A essência da técnica apenas lentamente vem à luz do dia. Este dia é a noite do mundo remodelada como dia técnico. Este dia é o dia mais curto. Com ele surge a ameaça de um único e infinito Inverno. Agora, não só se priva o homem de protecção, como também o incólume de todo o ente fica na escuridão. A cura [*Heile*][7] afasta-se.

---

[7] N.T. Os termos alemães «das Heile», «das Unheile», «heil-los»/ /«das Heil(-)lose» e «heil», que, conforme o contexto, serão traduzidos, respectivamente, por «cura» ou «são (e salvo)», «insão», «in(-)cúria», e «são e salvo», possuem, na língua alemã, uma relação com «das Heilige», o santo ou sagrado, tendo a mesma raiz. Deve notar-se, porém, que esta família de termos congrega uma gama de sentido bem mais mais vasta, a qual abrange a própria noção de «salvação» e de «graça» («das Heile»), e de desgraça («das Unheile»). No entanto, o uso de «salvação» como tradução mais apropriada para «Rettung», bem como o facto de aquele termo se situar demasiadamente próximo do universo

O mundo fica na incúria [*heil-los*]. Com isto, não só o sagrado [*Heilige*], como vestígio da divindade, permanece encoberto, como até mesmo o vestígio do sagrado, a graça, parece ficar apagada. A não ser que alguns mortais sejam
273 ainda capazes de ver essa incúria *como* incúria em toda a sua ameaça. Eles deveriam descortinar o perigo que afecta o homem. O perigo consiste na ameaça que diz respeito à essência do homem na sua relação com o próprio ser e não em perigos casuais. Este perigo é *o* Perigo. Ele encobre-se no abismo para todos os entes. Para ver o perigo e para o mostrar têm de existir aqueles mortais que chegam primeiro ao abismo.

> Porém, onde está o perigo, cresce
> também a salvação (Hölderlin, IV, 190)

Pode ser que qualquer outra salvação que não provenha de *onde* está *o* perigo seja ainda desgraça [*Unheil*]. Toda a salvação conseguida através de uma ajuda, por mais bem intencionada que esta fosse, não seria para o indivíduo, ameaçado na sua essência no percurso do seu destino, senão uma aparência inconsistente. A salvação terá de vir do lugar onde se dá a viragem no interior da essência dos mortais. Haverá mortais que mais cedo alcancem o abismo do indigente e da sua indigência? Estes, os mais mortais dos mortais seriam os mais arriscados. Arriscar-se-iam ainda mais do que o ser humano que se impõe, o qual se arrisca já mais do que as plantas e os animais.

---

de sentido cristão, condicionam a opção de «cura» para a tradução de «das Heile» neste contexto.

Rilke diz nos versos 5 ss.:

...Só que nós,
mais ainda que a planta ou o animal,
vamos *com* o risco, queremo-lo, ...

E Rilke continua na mesma linha:

...e por vezes também
arriscamos mais (e não por interesse próprio),
do que a própria vida, arriscamos
por um sopro mais...

O homem não é apenas, na sua essência, capaz de arriscar mais do que as plantas e os animais. O homem arrisca, por vezes, mais «do que a própria vida». A vida aqui significa: o ente no seu ser: a Natureza. O homem arrisca por vezes mais do que o risco, e é mais ser do que o ser do ente. Mas o ser é o fundamento do ente. Quem arrisca mais do que o fundamento, atreve-se a chegar aonde se carece de qualquer fundamento, ao abismo. Se o homem é o arriscado, aquele que acompanha o risco ao querê-lo, [274]
então aqueles homens que, por vezes, ainda arriscam mais, têm também de querer mais. Haverá, porém, um aumento deste querer para além do incondicionado do impor-se propositado? Não há. Então, aqueles que, por vezes, mais arriscam só poderão ter um querer maior se o seu querer, na sua essência, for outro. Então, querer e querer não seriam o mesmo. Estes, que a partir da essência do querer têm um querer maior, mantêm uma maior conformidade face à vontade enquanto ser do ente. Correspondem mais ao ser que se manifesta como vontade. Têm um querer maior na medida em que são mais volitivos. Quem serão os mais volitivos que arriscam mais? A esta pergunta, o poema parece não dar uma resposta explícita.

Contudo, os versos 8-11 dizem algo, sob a forma da negação e de um modo vago, sobre os que arriscam. Os que mais arriscam não se arriscam por egoísmo ou por interesse pessoal, não pretendem nem atingir proveito próprio nem entregar-se ao egoísmo. Tampouco se podem gabar de grandes êxitos, apesar de arriscarem mais. Pois arriscam apenas um pouco mais: « ... um sopro mais ...». O seu «mais» em risco é tão insignificante como um sopro fugaz e imperceptível. A partir de tal alusão não é possível deduzir quem são aqueles que arriscam mais.

Por outro lado, os versos 10-12 dizem o que este risco traz, o que se atreve a ir para além do ser do ente:

> ... Isto concede-nos, fora de protecção,
> um estar seguro, aí onde actua a força de gravidade
> das forças puras ...

Nós, como todos os seres, somos apenas entes, sendo arriscados no risco do ser. Na medida, porém, em que nós, enquanto seres que querem, acompanhamos o risco, arriscamos mais e, portanto, estamos mais expostos ao perigo. Na medida em que o homem se agarra ao impor-se propositado, instalando-se através de uma objectivação incondicional na despedida contra o aberto, exerce ele mesmo a sua própria desprotecção.

Pelo contrário, o arriscar que mais arrisca concede-nos um estar seguro. Isso, no entanto, não acontece por se
[275] montar paliçadas à volta do indefeso, pois deste modo a defesa seria apenas montada onde falta a protecção. Para isso seria preciso, novamente, uma elaboração. Esta é apenas possível na objectivação que, por seu lado, nos isola do aberto. O arriscar que arrisca mais não produz qualquer protecção. No entanto, concede-nos um estar seguro. Seguro, *securus*, *sine cura*, significa: sem cuidado [*Sorge*]. O cuidar é neste caso do mesmo género que o impor-se pro-

positado nos caminhos e com os meios do produzir incondicional. Só nos libertaremos deste cuidado se não levantarmos a nossa essência exclusivamente na área do elaborar e do encomendar, do útil e do protector. Em segurança estaremos apenas naquele ponto em que não contemos nem com a desprotecção nem com uma protecção erigida sobre o querer. Há apenas um estar seguro fora do processo que, ao objectivar, se afasta do aberto, «fora da protecção», fora da despedida contra a conexão pura. Esta conexão pura é o centro inaudito de toda a atracção que atrai toda e qualquer coisa para o ilimitado, relacionando-a com o centro. Este centro é o «ali» onde actua a gravidade das forças puras. O estar seguro é o repousar a coberto na rede dos feixes [*im Gezüge*] da conexão completa.

O arriscar que mais arrisca, aquele que tem um querer maior do que qualquer imposição, porque é volitivo, «cria»-nos um estar seguro no aberto. Criar significa: haurir. Haurir da fonte significa: absorver o que brota, e trazer o recebido. O arriscar que mais arrisca do querer volitivo nada produz. Recebe e dá o recebido. Traz, na medida em que faz desabrochar o recebido na sua plenitude. O arriscar que mais arrisca consuma, mas não elabora. Apenas um arriscar capaz de arriscar mais, na medida em que é volitivo, é capaz de consumar, ao receber.

Os versos 12-16 definem aquilo em que consiste o arriscar que mais arrisca, aquele que se atreve para além da protecção, pondo-nos ali em segurança. Isto não elimina de modo algum a desprotecção, o desamparo que é posto com o impor-se propositado. Na medida em que a essência humana se esgota na objectivação do ente, fica desamparada no meio do ente. Assim desamparado, e precisamente [276]
por isso, o homem mantém-se, no modo de carecer, relacionado com a protecção, mantém-se dentro da protecção. Pelo contrário, o estar seguro situa-se fora de toda a relação com a protecção: «fora da protecção».

Consequentemente, parece que faz parte do estar seguro, e de nós o conseguirmos, um arriscar que desiste de qualquer relação com a protecção e a desprotecção. Contudo, isto é apenas aparente. Na verdade, se pensarmos a partir da coerência [*Geschlossene*] da conexão completa acabamos por experienciar aquilo que no fim, isto é, à partida, nos liberta do cuidado do impor-se desprotegido (versos 12 ss.)

> ...o que por fim nos alberga,
> é o nosso desamparo ...

Como é que o desamparo nos poderá albergar, se apenas o aberto propicia abrigo, enquanto o desamparo consiste numa constante despedida contra o aberto? O desamparo apenas poderá albergar quando o afastamento contra o aberto for invertido, virando-se para o aberto, para dentro dele. Assim, o desamparo, enquanto invertido, é o que alberga. Albergar significa aqui, em primeiro lugar, que se realiza o albergar na inversão da despedida e, em segundo lugar, que, de certo modo, o próprio desamparo oferece um estar seguro. O que alberga

> ...é o nosso desamparo, e que
> ao aberto assim o virámos, vendo-o ameaçar....

O «e» conduz à explicação que diz de que forma é possível o estranho facto de o nosso desamparo nos oferecer um estar seguro, fora de protecção. O desamparo, no entanto, nunca alberga pelo facto de nós o virarmos nas situações pontuais em que este nos ameaça. O desamparo alberga somente na medida em que já o virámos. Rilke diz: «que nós o virámos para o aberto». No tê-lo virado está implícito um modo particular do virar. No tê-lo virado, o desamparo é, desde logo, virado inteiramente na

sua essência. O carácter distinto do virar consiste no facto de termos visto o desamparo como ameaça. Apenas um tal ter visto faz ver o perigo. O ter visto vê que o desamparo, enquanto tal, ameaça a nossa essência com a perda da nossa pertença ao aberto. É neste ter visto que tem de se basear o [277] ter virado. O desamparo estará, então, virado para "o aberto". Visto o perigo como perigo essencial, já devemos ter levado a cabo a inversão do afastamento contra o aberto. Aí está subjacente: o próprio aberto ter-se-á de tal modo voltado ele mesmo para nós que somos capazes de lhe virar o desamparo,

> para o aceitar, no círculo mais vasto,
> algures, onde a lei nos toca.

Qual é o círculo mais vasto? Provavelmente Rilke pensa no aberto, sob determinado ponto de vista. O círculo mais vasto circunscreve tudo o que é. A circunscrição circun-une todo o ente, sendo que, deste modo, ao unir unindo, ele é o ser do ente. Que significa, porém, «ente»? Embora o poeta denomine o ente na sua totalidade através dos nomes «a natureza», «a vida», «o aberto», «a relação completa», chegando mesmo a chamar «o ser» a esse todo redondo do ente, como é habitual na linguagem metafísica, não ficamos a saber qual a essência do ser. Ou será que isso está implícito, quando Rilke fala do ser como risco que tudo arrisca? Com certeza que sim. Deste modo, tentámos repensar as palavras de Rilke, enquadrando-as na essência moderna do ser do ente, na vontade de querer. De repente, porém, o que se diz sobre o círculo mais vasto não nos diz nada de concreto, se tentarmos compreender o assim dito enquanto o ente no seu todo, e o que o circunscrever enquanto o ser do ente.

Ora, enquanto pensadores, temos em consideração que, já de início, o ser do ente é pensado com vista à sua

circunscrição. Pensamos, porém, este carácter esférico do ser demasiado desleixadamente e sempre apenas à superfície, se ainda não tivermos perguntado e experimentado como inicialmente se essencia o ser do ente. O ἐόν, o sendo, dos ἐόντα, do ente na sua totalidade, chama-se o Ἕν, o Uno que une. Mas que será este unir circunscrevente como traço fundamental do ser? Que significa ser? ἐόν, sendo, significa: presente, nomeadamente, presente no que não está encoberto. No entanto, no estar-presente encobre-se: a-presentar o não-estar-encoberto que faz essenciar-se algo que está presente enquanto tal. Na ver-
[278] dade, porém, presente está apenas o próprio estar-presente, que está em todo o lugar como sendo o Mesmo no seu próprio centro, e sendo como tal a esfera. O carácter esférico não consiste num dar a volta que acabe por abranger, mas antes num centro que desencobre, que, clareando, alberga o que está presente. O esférico do uno e este mesmo uno têm o carácter do clarear que desencobre, dentro do qual o que está presente é capaz de estar presente. É por isso que Parménides (frgm. VIII, 42) denomina o ἐόν, o estar-presente daquilo que está-presente, como εὔκυκλος σφαίρη. Esta esfera bem arredondada deve ser pensada como o ser do ente no sentido do Uno que, simultaneamente, desencobre e clareia. Isto, que une em toda a parte, segundo a forma acima exposta, leva-nos a denominá-lo de órbita que clareia, e que, precisamente na sua qualidade de desencobrir, não abrange de modo algum, mas antes pelo contrário, possibilita ele mesmo, de um modo que clareia, o surgimento de algo no estar-presente. Jamais deveremos representar esta esfera do ser e o seu esférico como objectos. E como não-objectos? Também não. Isso constituiria mero subterfúgio de uma forma de falar. O esférico deve ser pensado a partir da essência do ser inicial, no sentido do estar-presente que desencobre.

Quando fala do círculo mais vasto, será que Rilke está a referir-se a este esférico do ser? Não apenas não temos quaisquer indícios a favor disto, como também a caracterização do ser do ente como risco (vontade) contraria, decerto, essa possibilidade. Contudo, o mesmo Rilke fala uma vez da «esfera do ser», e isto num contexto que diz imediatamente respeito à interpretação do conceito do círculo mais vasto. Rilke escreve numa carta do Dia de Reis de 1923, (cfr. *Inselalmanach* 1938, p. 109): «como a lua, a vida tem também, decerto, um lado que nos está permanentemente escondido, e que *não* é o seu oposto, mas sim o seu complemento para a perfeição, para o acabamento, para a esfera verdadeira, sã e salva [*heil*], plena do *ser*». Embora não possamos fazer uma interpretação forçada da relação plástica face ao corpo celeste representado como objecto, continua a ser evidente que Rilke não está aqui a pensar o esférico a partir do ângulo que visa o ser no sentido do estar-presente clareador que une, mas sim a partir do ângulo que visa o ente no sentido do acabamento de todos os seus lados. A esfera do ser aqui mencionada, isto é, do ente na sua totalidade, é o aberto enquanto coesão das forças puras que fluem sem limites umas nas outras, interagindo entre si. O círculo mais vasto é a totalidade da conexão completa da atracção. A este círculo mais vasto corres- [279]
ponde, enquanto centro mais forte, o «centro inaudito» da força pura da gravidade.

Virar o desamparo para o aberto significa: "aceitar de modo afirmativo" o desamparo dentro do círculo mais vasto. Um tal dizer-que-sim apenas é possível lá onde a totalidade do círculo for em todos os seus aspectos completa, tanto no que se refere à totalidade numérica das suas partes como também, simultaneamente, à sua igualdade numérica, estando como tal já presente e constituindo, por consequência, o *positum*. A este pode apenas corresponder a posição e nunca a negação. Também os aspectos da vida

que estão escondidos para nós deverão ser, na medida em que são, percebidos positivamente. Na carta já referida de 13 de Novembro de 1925, diz-se: "A morte é o *lado da vida* escondido de nós e nunca por nós iluminado". (Carta de Muzot, p. 332). A morte e o reino dos mortos pertencem, como o outro lado, à totalidade do ente. Este domínio é "a outra conexão", isto é, o outro lado da conexão completa do aberto. No círculo mais vasto da esfera do ente há regiões e lugares tais que, escondidos de nós, aparentam algo negativo. Deixam de o aparentar, porém, se pensarmos tudo para dentro do círculo mais vasto do ente.

Visto a partir do aberto, também o desamparo, enquanto despedida contra a conexão pura, parece ser algo negativo. A imposição, com carácter de despedida, da objectivação quer, em qualquer parte, a permanência dos objectos produzidos, e reconhece apenas estes como entes e como positivos. A imposição da objectivação técnica é a permanente negação da morte. Através desta negação, a própria morte torna-se algo negativo, algo pura e simplesmente não-permanente e nulo. Se, porém, virarmos o desamparo para o aberto, virá-lo-emos para dentro do círculo mais vasto do ente, dentro do qual nós não poderemos senão dizer que sim ao desamparo. A viragem para o aberto significa prescindir de ler negativamente aquilo que é. Mas o que será mais ente ou – na terminologia moderna – mais certo do que a morte? A já referida carta de 6 de Janeiro de 1923 diz que há que "ler a palavra 'morte' *sem* negação".

[280] Se nós virarmos o desamparo como tal para o aberto, então voltamo-lo na sua essência, isto é, como despedida contra toda a relação, de tal modo que este desamparo se voltaria para o círculo mais vasto. Aí, resta-nos apenas dizer que sim ao que se voltou. Este dizer-que-sim, porém, não significa reverter o Não num Sim, mas antes reconhecer o positivo como o já subjacente e presente, ocorrendo isto de tal modo que deixamos o desamparo invertido perten-

cer àquele lugar dentro do círculo mais vasto "onde a lei nos toca". Rilke não diz: uma lei. Ele tampouco se refere a uma regra. Pensa em algo que "nos toca". Quem somos nós? Nós somos os que querem e os que levantam o mundo como objecto, sob a forma da imposição propositada. Quando somos tocados por algo pertencente ao círculo mais vasto, então isto toca-nos na nossa essência. Tocar significa: pôr em movimento. A nossa essência é posta em movimento. O toque abala o querer de tal modo que somente desta forma emerge a essência do querer, pondo-se em movimento. Só assim o querer tornar-se-á volitivo.

Contudo, o que é que nos toca de modo imediato a partir do círculo mais vasto? O que é que, no querer habitual da objectivação do mundo, se nos mantém vedado e inacessível por nossa própria causa? É a outra conexão: a morte. É ela que toca os mortais na sua essência, conduzindo-os desse modo ao caminho para o outro lado da vida, e, assim, à totalidade da conexão pura. A morte reúne, assim, na totalidade do já posto, no *positum* da conexão completa. A morte, sendo esta reunião do pôr, é a lei ou posição-legal [*Ge-setz*], tal como a cordilheira reúne as montanhas no todo do seu encadeamento[8]. Lá onde a lei nos toca, é o ponto dentro do círculo mais vasto onde podemos deixar entrar o desamparo virado, de modo positivo, na totalidade do ente. Afinal, o desamparo, virado assim, alberga-nos no aberto, fora da protecção. Como é que este virar é, porém, possível? De que modo pode ocorrer a inversão do afastamento que se despede contra o

[8] N.T. Heidegger relaciona, etimologicamente, e de forma dificilmente traduzível *setzen* e *Gesetz*, a acção e acto de pôr e a sua concentração naquilo que é lei, o conjunto coeso do, assim, posto em posição. Esta leitura aclara-se por analogia com o parentesco entre *Berg* (montanha) e *Gebirg* (cordilheira, serra), enquanto conjunto de montanhas unidas numa configuração (*Gezüge*) ou estrutura.

aberto? É provável que isto aconteça somente de forma que esta inversão nos volte de antemão para o círculo mais vasto, permitindo-nos a nós mesmos, na nossa essência,
[281] entrar nele. A região do estar seguro tem de primeiro nos ser mostrada, tem de nos ser acessível enquanto espaço de jogo onde a inversão se pode dar. O que nos traz, no entanto, um estar seguro e, no fundo, a dimensão da segurança, é esse arriscar que, por vezes, arrisca mais do que a própria vida.

Mas este arriscar que arrisca mais não opera, aqui e ali, à volta do nosso desamparo. Não procura modificar este ou aquele modo de objectivação do mundo. Muito mais do que isso, ele vira o desamparo como tal. O arriscar que arrisca mais, no fundo, conduz o desamparo para o seu próprio domínio.

Qual é a essência do desamparo, se este consiste na objectivação que se baseia na imposição propositada? Aquilo que nos enfrenta como objecto do mundo torna-se *permanente* na elaboração representativa. Este representar presentifica [*präsentiert*]. Mas este presente [*das Präsente*] está presente [*präsent*] num representar de índole calculista. Este representar não tem nada de intuitivo. Perde-se o intuível do aspecto das coisas, a imagem, que estas oferecem à intuição imediata dos sentidos. A elaboração calculista da técnica é um "fazer sem imagem" (Elegia IX). A imposição propositada, nos seus projectos, obstrui a imagem intuitiva, colocando à sua frente a proposta duma formação [*Gebilde*] apenas calculada. Quando o mundo entra na objectualidade da formação inventada, então é colocado no insensível e invisível. Aquilo que, assim, ganha um carácter constante, deve a sua presença a um colocar cuja acção pertence à *res cogitans*, i.e., à consciência. Esta esfera da objectividade dos objectos permanece limitada ao interior da consciência. O invisível dos objectos pertence ao interior da imanência da consciência.

Ora, sendo o desamparo a despedida contra o aberto, e consistindo a despedida, por seu turno, na objectivação que pertence ao invisível e interior da consciência calculadora, então a esfera da essência do desamparo é o invisível e o interior da consciência.

Contudo, na medida em que a inversão do desamparo para o aberto tem, à partida, a ver com a essência do desamparo, assim a inversão do desamparo é uma inversão da [282] consciência, mais precisamente, *dentro* da esfera da consciência. A esfera do invisível e do interior determina a essência do desamparo, mas também o modo da viragem deste para o círculo mais vasto. Por isso, pode ser somente o mais invisível do invisível e o mais interior do interior aquilo para onde o essencialmente interior e invisível se tem de virar para encontrar o que lhe é próprio. Na metafísica moderna a esfera do interior invisível determina-se como o domínio da presença dos objectos calculados. Descartes define esta esfera como sendo a consciência do *ego cogito*.

Quase em simultâneo com Descartes, Pascal descobre a lógica do coração que se opõe à lógica da razão calculadora. O interior e o invisível do espaço interior do coração não só é mais interior do que o interior da representação calculadora e, por conseguinte, mais invisível, como também se estende para além do domínio dos objectos apenas elaboráveis. Somente no íntimo invisível do coração, o homem se inclina para aquilo que deve ser amado: os antepassados, os mortos, a infância, os vindouros. Isto pertence ao círculo mais vasto que agora se revela como sendo a esfera da presença da conexão completa, sã e salva. Apesar de também esta presença, tal como a da consciência comum e utilizadora da elaboração calculadora, ser uma presença da imanência, o interior da consciência não-utilizadora mantém-se como sendo o espaço interior, no qual toda e qualquer coisa, para nós, transcende o numérico do cálculo, podendo, liberta de tal limitação, fluir para a totali-

dade ilimitada do aberto. Este supérfluo abundante nasce, relativamente à sua presença, no interior e no invisível do coração. A última palavra da Elegia IX que canta a pertença do homem ao aberto, diz: "A existência [*Dasein*] abundante brota-me do coração".

O círculo mais vasto do ente torna-se presente [*präsent*] no espaço interior do coração. O todo do mundo atinge aqui, em todas as relações, a presença igualmente essencial. Rilke chama-lhe, na linguagem da metafísica, "existência" [*Dasein*]. A presença absoluta do mundo é,
[283] num conceito mais lato, "existência mundana". Este é um outro nome para o aberto – outro, porque nomeia de modo diferente, pensando agora o aberto na medida em que o afastamento representador e produtor contra o aberto se inverteu, da imanência da consciência calculadora para o espaço interior do coração. O espaço interior do coração para a existência mundana chama-se por isso também "o espaço interior do mundo". "Mundano" significa a totalidade do ente.

Rilke escreve numa carta de Muzot, a 11 de Agosto de 1924:

> Por mais extenso que seja o 'exterior', ele mal suporta, com todas as distâncias siderais, uma comparação com as dimensões, *com a dimensão profunda do nosso interior*, o qual nem sequer necessita da espaçosa amplidão do universo para ser, em si mesmo, quase inobservável. Quando, portanto, os mortos ou os vindouros necessitarem de uma estância, *que* refúgio lhes poderá ser mais agradável e mais propício do que este espaço imaginário? Tenho cada vez mais esta sensação, como se a nossa consciência usual habitasse o pico de uma pirâmide, cuja base se alarga de modo tão acentuado em nós (de certo modo, debaixo de nós), que quanto mais nos sentimos capazes de a penetrar, mais universalmente parecemos envolvidos nas ocorrências independentes do tempo e do espaço, nas ocorrências da existência terrestre ou, num sentido mais lato, *mundana*.

Em contrapartida, a objectualidade do mundo continua a ser processada através dos cálculos do representar, que se serve do tempo e do espaço como de unidades contabilísticas, não podendo saber nem da essência do tempo nem da essência do espaço. Rilke também não considera de modo preciso o género do espaço que constitui o espaço interior do mundo, nem sequer pergunta se o espaço interior do mundo, uma vez que dá à presença mundana uma estância, não terá, junto com essa presença, o mesmo fundamento numa temporalidade, cujo tempo essencial forma, com o espaço essencial, a unidade originária daquele tempo-espaço, na qualidade do qual o próprio ser se essencia.

No entanto, Rilke procura perceber, dentro da esfera da metafísica moderna, a saber, dentro da esfera da subjectidade enquanto subjectidade da presença interior e invisível, o desamparo, já posto com a essência impositiva do homem, de modo que este desamparo, ele mesmo, sendo invertido, nos alberga no mais íntimo e mais invisível do mais amplo espaço interior do mundo. O desamparo [284] enquanto tal alberga. Pois impulsiona a sua essência, enquanto essência interior e invisível, para uma inversão, que deixe de se afastar contra o aberto. A inversão orienta em direcção ao interior do interior. A inversão da consciência é, por conseguinte, uma re-interiorização ou recordação da imanência dos objectos do representar, trazendo essa imanência à presença dentro do espaço cordial.

Enquanto o homem se absorve na imposição propositada, não só ele próprio está desamparado, como também o estão as coisas, na medida em que elas se tornaram objectos. Embora nisto esteja subjacente uma transformação das coisas para o interior e para o invisível, esta transformação substitui o carácter precário das coisas através das formações imaginadas dos objectos calculados. Estes são elaborados para serem consumidos. Quanto mais depressa forem

consumidos, mais necessário se torna substituí-los, cada vez mais rápida e facilmente. O que fica da presença das coisas-objecto não consiste no facto de elas repousarem em si mesmas, no seu próprio mundo. O constante das coisas elaboradas como meros objectos de consumo é a substituição.

Tal como, para o nosso desamparo, faz parte o desvanecer das coisas familiares dentro da supremacia da objectualidade, também o estar seguro da nossa essência exige que as coisas sejam salvas da mera objectualidade. A salvação consiste em que as coisas dentro do círculo mais vasto da conexão completa possam repousar em si mesmas, e isto significa umas nas outras sem serem limitadas. Possivelmente, até mesmo a viragem do nosso desamparo para a existência mundana dentro do espaço interior do mundo deverá iniciar-se com o acto de virarmos o precário e, por isso, o provisório das coisas-objecto, a partir do interior e invisível da consciência apenas elaboradora para o verdadeiro interior do espaço do coração, deixando-as aí nascer invisivelmente. Em consonância, na carta de 13 de Novembro de 1925 (*Cartas de Muzot*, p. 335) lê-se:

> ...é nosso mister gravarmos essa terra provisória e passageira de modo tão profundo, tão sofredor e apaixonante, que a sua essência ressuscite <invisivelmente> em nós. *Nós somos as abelhas do invisível.*
> [285] *Nous butinons éperdument le miel du visible, pour l'accumuler dans la grande ruche d'or de l'Invisible.* (Nós sugamos sem parar o mel do visível, para o acumular na grande colmeia dourada do Invisível.)

A re-cordação inverte a nossa essência que apenas se quer impor, bem como os seus objectos, para o íntimo invisível do espaço cordial. Aqui, tudo é, então, virado para o interior, não sendo apenas virado para o interior da consciência propriamente dita, acontecendo antes que, dentro deste interior, um se vira para o outro sem haver limitações.

Esta interioridade do espaço interior do mundo ilimita-nos o aberto. Desta forma, apenas aquilo que retemos interiormente (*par coeur*) é o que sabemos de cor [*auswendig*][9]. Nesta interioridade somos livres, para lá da relação com os objectos colocados à nossa volta, os quais apenas aparentemente nos protegem. Na interioridade do espaço interior do mundo há um estar seguro fora da protecção.

Porém, desde sempre colocamos a questão de como poderá realizar-se esta re-cordação da objectualidade já imanente da consciência para o mais íntimo do coração? Ela refere-se ao interior e ao invisível. Pois tanto aquilo que é re-cordado como aquilo para onde é re-cordado são de tal natureza. A recordação é a inversão da despedida, regressando ao círculo mais vasto do aberto. Quem dos mortais será capaz de recordar, provocando esta inversão?

Ora, por um lado, o poema diz que o estar seguro da nossa essência é-nos transmitido, porque os homens "por vezes arriscam mais ... do que a própria vida, um sopro mais ...".

Que é, porém, aquilo que arriscam, os que arriscam mais? Ao que parece, o poema cala a resposta. Por essa razão, pensando, tentaremos ir ao encontro do poema. Para nos ajudar, recorreremos também a outros poemas.

Perguntamos: Que se poderia ainda arriscar, que arriscasse mais do que a própria vida, i.e., o próprio risco, i.e., que arriscasse mais do que o ser do ente? Em qualquer caso e segundo qualquer ponto de vista, o arriscado terá que ter tal natureza que diga respeito a todo o ente na medida em que é um ente. Ora, é o ser que participa de tal natureza, não constituindo este um género particular entre outros, mas sim o modo do ente como tal.

---

[9] N.T. A expressão alemã *etwas auswendig wissen* [saber de cor], traduzida literalmente, significaria "saber pelo lado exterior".

[286] O que é que ainda poderá superar o ser se o ser constitui o único e singular do ente? Apenas através de si mesmo, através do seu próprio, e isso de tal modo que ele entre, propriamente, no seu próprio. O ser seria então o único e singular que, simplesmente, se superaria (o *transcendens* por excelência). Mas esta transcendência nem vai para lá dele nem sobe para um outro, antes retorna a ele mesmo e para a essência da sua verdade. O ser mede e percorre ele próprio esse retorno, e é ele mesmo a dimensão deste.

Seguindo este pensamento, experienciamos no próprio ser que há nele um "mais" que lhe pertence, constituindo assim a possibilidade que também lá onde o ser é pensado como sendo o risco, poderá vigorar algo, que arrisca mais do que o próprio ser, na medida em que habitualmente o imaginemos a partir do ente. O ser mede e percorre, como ele próprio, o seu recinto, o qual é demarcado (τέμνειν, *tempus*) pelo facto de se essenciar na palavra. A linguagem é o recinto (*templum*), a saber, a casa do ser. A essência da linguagem não se esgota na significação nem é ela apenas algo de género do signo ou do número. Sendo a linguagem a casa do ser, chegamos ao ente passando constantemente por essa casa. Quando vamos ao poço, quando passeamos na floresta, passámos já pela palavra "poço", pela palavra "floresta", mesmo quando não pronunciamos estas palavras nem pensamos na linguagem. Pensando a partir do templo do ser, poderemos supor aquilo que arriscam os que por vezes arriscam mais do que o ser do ente. Eles arriscam o recinto do ser. Arriscam a linguagem. Todo e qualquer ente, os objectos da consciência, as coisas do coração, os homens que arriscam mais e que se impõem mais, todos os seres se encontram, consoante a sua natureza, como entes, no recinto da linguagem. Por isso, se em algum lado o retorno da região dos objectos e da sua representação para o íntimo do espaço do coração for exequível, *então sê-lo-á apenas neste recinto.*

Para a poesia de Rilke, o ser do ente é determinado do ponto de vista metafísico como a presença mundana, a qual se mantém relacionada com a representificação na consciência, quer esta tenha o carácter da imanência do [287] representar calculador, quer o carácter da inversão interior para o aberto, acessível pelo coração.

A esfera inteira da presença está actualmente presente no dizer [*sagen*]. A objectualidade da elaboração manifesta-se na enunciação das frases calculadoras e dos axiomas da razão, a qual se prolonga de frase em frase. O âmbito do desamparo que se impõe é dominada pela razão. Esta não só estabeleceu, para o seu dizer, para o λόγος como predicação esclarecedora, um sistema particular de regras, como também é a lógica da razão ela própria que constitui a organização da dominação da imposição propositada na objectualidade. No âmbito da inversão do representar objectivo, corresponde ao dizer da re-cordação a lógica do coração. Tanto num como noutro dos âmbitos metafisicamente determinados, vigora a lógica, porque a re-cordação deverá criar um estar seguro a partir do próprio desamparo e fora da protecção. Este albergar diz respeito ao homem como o tal ser que tem a linguagem. Ele tem-na dentro do ser metafisicamente cunhado, de tal modo que ele pega na linguagem de antemão apenas como um haver e, portanto, como um auxiliar útil para o seu representar e para o seu comportar-se. Por isso, o λόγος, o dizer como *organon*, precisa da organização através da lógica. A Lógica apenas existe no interior da Metafísica.

Ora, se o homem, ao criar um estar seguro, é tocado pela lei de todo o espaço interior do mundo, é tocado ele próprio na sua essência, de modo que ele, ao querer-se, é já aquele que diz. Na medida, porém, em que a criação de um estar seguro provém dos que arriscam mais, deverão estes expor-se ao risco da linguagem. Os que arriscam mais arriscam o dizer. Mas se o recinto deste risco, a lin-

guagem, pertence de modo único e singular ao ser, não podendo haver mais nada da sua natureza sobre ou para além deste, aonde deverá então ser dito aquilo que os que dizem têm que dizer? O seu dizer diz respeito à inversão re-cordante da consciência, a qual revira o nosso desamparo para o invisível do espaço interior do mundo. O seu dizer fala, porque diz respeito à inversão, não apenas a partir dos dois âmbitos, mas sim a partir da unidade destes, na medida em que essa unidade, como unificação salvadora, já
[288] aconteceu. Lá onde a totalidade do ente é pensada como sendo o aberto da conexão pura, a inversão re-cordante terá de ser um dizer que diz aquilo que tem de ser dito a um ser que, no meio da totalidade do ente, já está seguro, pois já realizou a transformação do visível representado para o invisível cordial. Este ser está integrado na conexão pura tanto de um como de outro lado da esfera do ser. Este ser, para o qual praticamente não existem fronteiras nem diferenças entre as conexões, é o ser que coordena e deixa surgir o centro inaudito do círculo mais vasto. Este ser é, nas *Elegias de Duíno* de Rilke, o Anjo. Este nome denomina, novamente, uma palavra chave da poesia de Rilke. É, como "o aberto", "a conexão", "a despedida", "a natureza" uma palavra chave, porque o que nela é dito pensa a totalidade do ente a partir do ser. Na carta de 13 de Novembro de 1925 (*op. cit.*, p. 337), Rilke escreve:

"O Anjo das *Elegias* é aquela criatura na qual a transformação do visível em invisível, constituindo para nós ainda um mister, parece estar já realizada ... O Anjo das Elegias é aquele ser que garante o facto de reconhecermos no invisível um grau superior da realidade."

Em que medida, no processo da consumação da metafísica moderna, a relação com um tal ser faz parte do ser do ente, em que medida a essência do Anjo rilkeano, com todas as suas diferenças de conteúdo, é *metafisicamente o mesmo* que a figura de Zaratustra de Nietzsche, apenas

poderá ser demonstrado a partir de uma exposição mais originária da essência da subjectidade.

O poema pensa o ser do ente, a natureza, como sendo o risco. Todo o ente é arriscado para se encontrar dentro de um risco. Sendo arriscado, está na balança. A balança é o modo como o ser, em cada caso, pesa o ente, quer dizer, mantém-no no movimento de pesar. Todo o arriscado encontra-se em perigo. Consoante a natureza da sua relação com a balança é possível diferenciar os âmbitos do ente. Com respeito à balança, também a essência do Anjo necessita de se esclarecer, admitindo que ele é o ente de um grau mais elevado dentro de todo esse âmbito.

As plantas e os animais, "no risco do seu prazer abafado", estão suspensos no aberto, descuidadamente. A sua [289] corporalidade não os perturba. Os seres vivos, através dos seus instintos, são embalados no aberto. Embora também eles permaneçam em perigo, isso não diz respeito à sua essência. As plantas e os animais estão de tal modo na balança que esta se equilibra sempre e de novo na quietude de uma segurança. A balança, para a qual as plantas e os animais são arriscados, ainda não alcança o âmbito do insaciado essencial e, por isso, permanente. Também a balança, para a qual o Anjo é arriscado, se mantém fora do insaciado: mas não porque ainda não pertença ao âmbito do insaciado, mas sim porque já não lhe pertence. Consoante a essência incorpórea do Anjo, a possível perturbação pelo sensual visível transformou-se no invisível. O Anjo essencia-se a partir da quietude saciada da união equilibrada dos dois âmbitos dentro do espaço interior do mundo.

Pelo contrário, o homem como aquele ser que se impõe propositadamente, é arriscado e exposto ao desamparo. A balança do perigo é, na mão do homem de tal modo arriscado, essencialmente insaciada. O homem que se quer a si próprio, conta sempre com as coisas e com os homens, enquanto algo que tem o carácter de objecto. Fei-

tas assim as contas, tudo se torna mercadoria, sofrendo continuamente um câmbio num âmbito de ordens que não param de se alterar. A despedida contra a conexão pura acomoda-se na inquietude da balança, que pesa incansavelmente. Contra a sua própria intenção, a despedida exerce na objectivação do mundo o inconstante. Arriscado desta forma para o desamparo, o homem movimenta-se no ambiente dos negócios e das "trocas". O homem que se impõe vive das apostas do seu querer. Vive essencialmente arriscando o seu ser, no âmbito da vibração do dinheiro e do valer dos valores. Sendo constantemente este cambista e mediador, o homem é "o comerciante". Pesa e pondera sem parar, embora não conheça o verdadeiro peso das coisas. Também nunca saberá o que é que nele mesmo tem verdadeiro peso e prepondera. Rilke di-lo num dos *Poemas tardios* (pp. 21 ss.):

> Ah, quem conhece aquilo que nele prepondera.
> Clemência? Horror? Olhares, vozes, livros?

Mas ao mesmo tempo, o homem é capaz de criar "um estar seguro" fora da protecção, virando o desamparo
[290] como tal para o aberto, fazendo-o integrar-se no espaço cordial do invisível. Se isso acontece, então o insaciado do desamparo passa para lá onde, na união equilibrada do espaço interior do mundo, surge o ser [*Wesen*] que traz à aparência o modo com o qual essa união une, representificando desta forma o ser [*Sein*]. Então, a balança do perigo passa do âmbito do querer calculante para o Anjo. Da época tardia da poesia rilkeana conservaram-se quatro versos que, aparentemente, apresentam o início de um esboço dum poema maior. À partida, não precisaremos de comentar estes versos. Eles rezam assim (*Obras Completas*, vol. III, p. 438):

Quando da mão do comerciante
a balança passa
àquele Anjo que, nos céus,
a acalma e apazigua, pelo equilíbrio do espaço ...

O espaço equilibrante é o espaço interior do mundo, na medida em que possibilita o todo mundano do aberto, concedendo assim, a uma e a outra conexão, a aparência da sua unidade unificadora. Esta abrange como esfera íntegra do ser todas as forças puras do ente, circunscrevendo todos os seres, ilimitando-os in-finitamente. Tal torna-se presente [*präsent*] quando a balança passa de um para outro lugar. Quando é que isso acontece? Quem deixa passar a balança do comerciante para o Anjo? Supondo que tal possa acontecer, então só poderá acontecer apropriando-se na área da balança. O seu elemento é o risco, o ser do ente. Consideramos propriamente a linguagem como o seu recinto.

A vida habitual do homem hodierno consiste na vulgaridade da imposição no mercado desprotegido dos cambistas. A passagem da balança para o Anjo é, pelo contrário, invulgar. É invulgar até mesmo no sentido de que não representa apenas uma excepção à regra, mas sim leva o homem, relativamente à sua essência, para o além da regra que diz respeito à protecção e ao desamparo. Por isso, a passagem acontece "por vezes". Isto não quer dizer de modo algum: de vez em quando, arbitrariamente; "por vezes" significa: raramente e no tempo adequado, num caso de cada [291]
vez único e de maneira única. A passagem da balança do comerciante para o Anjo – a saber, a inversão da despedida – acontece, então, enquanto re-cordação que conduz ao espaço interior do mundo, quando há tais seres que "por vezes arriscam mais ... um sopro mais ...".

Estes que arriscam mais são então os dizentes porque arriscam o próprio ser e se atrevem, por conseguinte, a

entrar no recinto do ser, na linguagem. No entanto, não será o homem aquele que, segundo a sua essência, possui a linguagem, expondo-se constantemente ao seu risco? Decerto. Então, nesse caso arriscaria, já na sua elaboração calculadora, também aquele que quer, de modo habitual, o dizer. Com efeito. Então, os que arriscam mais não poderão ser os que somente dizem. O dizer dos que arriscam mais deverá arriscar expressamente a saga [*Sage*]. Os que arriscam mais não seriam verdadeiramente aqueles que são, se não fossem os mais dizentes.

Quando nós, na nossa relação de carácter representativo e elaborador com o ente, nos comportamos, ao mesmo tempo, de um modo enunciativo, então tal dizer não coincide com aquilo que se pretende alcançar, mantendo-se, antes, como caminho e como meio. Contrariamente a isto há um dizer que se entrega expressamente à saga sem, no entanto, reflectir sobre a linguagem; se o fizesse, também esta se transformaria em objecto. Entrar na verdadeira saga caracteriza um dizer que segue o caminho daquilo que necessita ser dito, com a única finalidade de o dizer. Aquilo que necessita ser dito seria então aquilo que, segundo a sua natureza, pertence ao recinto da linguagem. Isto é, metafisicamente pensado, o ente na totalidade. A totalidade do ente é o intacto da conexão pura, a cura [*Heile*] do aberto, na medida em que se abre ao homem. Isso acontece no espaço interior do mundo, o qual toca o homem quando ele se vira, na re-cordação inversora, para o espaço cordial. Os que arriscam mais viram o insão [*Unheile*] do desamparo para a cura da existência mundana. É isto que necessita ser dito. Ao dizer, isto vira-se para o homem. Os que arriscam mais são os mais dizentes da espécie dos cantores. O seu cantar está despido de toda a imposição propositada. Não é um querer no sentido de ansiar. O seu canto não solicita algo que seria elaborável. Ao cantar, instala-se o espaço interior do mundo a si

mesmo. O cantar destes cantores não ambiciona nada nem é nenhuma profissão.

O dizer mais dizente dos que arriscam mais é o canto. Contudo, [292]

> Cantar é existir [*Dasein*]

diz o terceiro soneto da primeira parte dos *Sonetos a Orfeu*. A palavra *existir* é aqui utilizada no sentido tradicional do estar-presente que significa o mesmo que ser. Cantar, dizer expressamente o existir mundano, dizer a partir do são e salvo da conexão pura e completa, e dizer apenas isto, significa: pertencer ao recinto do ente ele mesmo. Este recinto é, enquanto essência da linguagem, o ser mesmo. Cantar o canto significa: estar-presente no que está-presente ele mesmo, significa: aí-ser [*Dasein*].

Contudo, o dizer que diz mais apenas surge esporadicamente, pois só os que arriscam mais são capazes de o levar a cabo. Pois continua a ser pesado. O pesado reside em consumar o aí-ser. O difícil não consiste apenas na dificuldade de construir a obra da linguagem, mas sim na passagem da obra que diz o ver ávido de coisas, a obra do rosto que vê para a "obra do coração". Pesado é o canto na medida em que o cantar já não pode ser ambição, mas tem de ser aí-ser. Para o deus Orfeu, que se demora infinitamente no aberto, o canto é algo leve, mas não para o homem. Daí que a segunda estrofe dos sonetos referidos pergunte:

> Quando, porém, *somos* nós?

O acento recai sobre o "somos", não sobre o "nós". Que nós pertencemos ao ente e, neste sentido, estamos presentes, não se põe em questão. Permanece, no entanto, digno de ser questionado, quando somos de tal modo que

o nosso ser é canto, e nomeadamente um canto tal cujo cantar não soa por qualquer lado, sendo antes um cantar veraz cuja ressonância não se fixa a algo finalmente alcançado, mas sim que se destroça já na própria ressonância para que se essencie apenas o próprio cantado. De tal modo, os homens são mais dizentes quando arriscam mais do que o próprio ente. Estes que arriscam mais, segundo o poema, arriscam por "um sopro mais ...". O soneto referido termina:

> Em verdade, cantar é um outro sopro.
> Um sopro por nada. No deus, uma brisa. Um vento.

Herder escreve nas suas *Ideias para a Filosofia da Histó-*
[293] *ria da Humanidade*: "Um sopro dos nossos lábios transforma-se no quadro do mundo, no tipo dos nossos pensamentos e sentimentos na alma do outro. Do movimento de uma pequena brisa depende tudo o que os homens jamais pensaram, quiseram, fizeram e hão-de fazer de humano na terra; pois todos nós ainda percorreríamos as florestas se esse sopro divino não nos tivesse envolvido, pairando nos nossos lábios como um som mágico." (*Obras Completas*. Suphan. XIII. p. 140s.).

O sopro pelo qual os que arriscam mais são os mais arriscadores significa não apenas, e não em primeiro lugar, a medida quase imperceptível, pois volátil, de uma diferença; significa, antes e imediatamente, a palavra e a essência da linguagem. Aqueles que arriscam por um sopro mais, expõem-se ao risco da linguagem. Eles são os dizentes que mais dizem. Pois este sopro, pelo qual eles arriscam mais, não é apenas o dizer em geral, mas antes um outro sopro, um outro dizer que não o habitual dizer humano. O outro sopro já não ambiciona este ou aquele objecto, é um sopro por nada. O dizer do cantor diz a totalidade sã e salva do aí-ser mundano que se instala invisivelmente no

espaço interior mundano do coração. O canto nem sequer procura aquilo que necessita ser dito. O canto é um pertencer à totalidade da conexão pura. O cantar é levado pela corrente do vento vindo do centro inaudito da natureza plena. O canto é ele próprio: "um vento".

Assim, o poema diz claramente, de forma poética, quem são aqueles que arriscam mais do que a própria vida. São aqueles que arriscam por "um sopro mais...". Não é em vão que, no texto do poema, as palavras "um sopro mais" são seguidas de reticências. Estas dizem o não--dito.

Os que arriscam mais são os poetas, mas poetas cujo canto vira o nosso desamparo para o aberto. Estes poetas cantam o são [*Heile*] no insão [*Unheile*], pois invertem a despedida contra o aberto e re-cordam na totalidade sã e salva o que há de in-cúria. A inversão re-cordante já de [294] antemão ultrapassou o afastamento contra o aberto. Ela está "adiante de toda a despedida", superando, no espaço interior mundano do coração, toda e qualquer objectualidade. A re-cordação revirante é o arriscar que se arrisca a partir da essência do homem, na medida em que ele possui a linguagem e é o dizente.

O homem moderno, no entanto, é denominado de aquele que quer. Os que arriscam mais são mais querentes na medida em que querem de um modo que se diferencia da imposição propositada da objectivação do mundo. O seu querer não quer nada disso. Se o seu querer permanecesse apenas como imposição, eles não quereriam nada. Eles não querem nada neste sentido, porque são mais volitivas. Correspondem mais propriamente à vontade que, sendo o risco ele mesmo, atrai a si todas as forças puras, enquanto conexão pura e completa do aberto. O querer dos que arriscam mais é o volitivo dos mais dizentes, que estão decididos e abertos [*ent-schlossen*], já não, em despedida, fechados contra a vontade, segundo a qual o ser quer

o ente. A essência voluntariosa dos que arriscam mais diz de modo mais dizente (segundo a palavra da Elegia IX):

> Terra, não é isto o que tu queres: invisível
> ressurgir em nós? – Não é teu sonho
> ser invisível por um instante? – Terra! Invisível!
> Que missão impões tu, senão transformação?
> Terra, amada, eu quero.

No invisível do espaço interior do mundo, surgindo o Anjo como sua união mundana, torna-se visível a cura [*Heile*] do ente mundano. É somente no círculo mais vasto da cura que é possível aparecer o sagrado. Apenas os poetas, que pertencem à índole dos que arriscam mais, caminham no rasto do sagrado, pois experienciam a incúria como tal. A sua canção, pairando sobre a terra, sagra. O seu canto festeja o intacto da esfera do ser.

O insão, enquanto insão, mostra-nos o rasto da cura. O são e salvo acena, chamando o sagrado. O sagrado liga o divino. O divino avizinha-se do deus.

Os que arriscam mais experienciam na in-cúria o desamparo. Trazem aos mortais o rasto dos deuses foragidos, na negridão da noite do mundo. Os que arriscam mais, como os cantores do são, são "poetas em tempo indigente".

A característica destes poetas consiste em que, para eles, a essência da poesia se torna digna de ser questionada, pois encontram-se, de forma poética, no rasto que leva àquilo
[295] que, para eles, necessita ser dito. Encontrando-se no rasto que conduz ao são [*Heile*], Rilke chega à questão poética: Quando é que existe o canto que canta de modo essencial? Esta questão não se coloca no começo do caminho poético, mas lá onde o dizer de Rilke alcança verdadeiramente a vocação poética, que corresponde à era do mundo prestes a chegar. Esta era não é nem ocaso nem decadência. Enquanto destino, repousa no ser, e apela ao Homem.

Hölderlin é o pre-cursor dos poetas em tempo indigente. Por isso, também nenhum dos poetas desta era o poderá ultrapassar. O precursor, porém, não parte para um porvir, mas, antes pelo contrário, chega dele, de tal forma que, apenas no advir da sua palavra, o porvir se essencia em presente [*anwest*]. Quanto mais pura for a chegada, mais essencial se torna o ficar. Quanto mais encobertamente a saga anunciadora [*Vorsage*] poupar o porvir, mais puro será o advir. Por isso seria errado pensar que o tempo de Hölderlin apenas chegará quando, um dia, "todo o mundo" entender o seu poema. Ele jamais chegará de um modo tão amorfo. Pois, é a própria indigência que fornece à era do mundo as forças com as quais, sem saber o que está a fazer, impede que a poesia de Hölderlin se torne oportuna.

Assim como jamais será possível ultrapassar o precursor, tampouco o precursor é efémero. Por isso, a sua poesia permanecerá para sempre como algo já-essenciado. O que na chegada se essencia, regressa, reunindo-se, ao destino. Aquilo que, desta forma, jamais cairá na sucessão do passar, supera à partida toda a transitoriedade. Aquilo que se limita a ser transitório é já, mesmo antes de ter desaparecido, o sem-destino. O já-essenciado, pelo contrário, é dócil ao destino. Na pretensa eternidade esconde-se apenas um transitório armazenado, armazenado no vazio de um agora sem duração.

Se Rilke é "poeta em tempo indigente", então somente a sua poesia responderá à questão: Para que é ele poeta, qual o rumo do seu canto, onde pertence o poeta no destino da noite do mundo? É este destino que decide sobre aquilo que, dentro desta poesia, permanece dócil ao seu destino.

O dito de Anaximandro

Tradução
João Constâncio

Este Dito passa por ser o mais antigo do pensamento ocidental. Supostamente, Anaximandro viveu na ilha de Samos, do final do século sétimo até ao meio do século sexto. [296]

Segundo o texto habitualmente aceite, o Dito reza assim:

ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

O lugar de onde todas as coisas têm a sua geração é o mesmo em direcção ao qual elas têm de ser destruídas, segundo a necessidade; pois elas têm de pagar penitência e ser julgadas pela sua injustiça, segundo a ordem do tempo.

É assim que o jovem Nietzsche traduz no seu manuscrito – terminado em 1873 – de um tratado que se intitula: *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*. O tratado só foi publicado trinta anos mais tarde, no ano de 1903, depois da morte de Nietzsche. Baseia-se num curso que Nietzsche deu várias vezes em Basileia, no princípio dos anos setenta do século passado, sob o título: *Os filósofos pré-platónicos, com interpretação de fragmentos escolhidos*.

No mesmo ano de 1903 – o ano em que o tratado de Nietzsche sobre os filósofos pré-platónicos foi publicado pela primeira vez –, apareceram os fragmentos dos pré-socráticos, que Hermann Diels publicou segundo os méto-

dos da moderna filologia clássica, com o texto estabelecido criticamente e com uma tradução. A obra é dedicada a Wilhelm Dilthey. Diels traduz o Dito de Anaximandro desta maneira:

> Mas, de onde as coisas têm o seu passar a ser, para aí vai também o seu deixar de ser, segundo a necessidade; pois elas pagam, umas às outras, castigo e penitência pela sua impiedade, segundo o tempo estabelecido.

[297] A motivação e o desígnio das traduções de Nietzsche e de Diels têm uma origem diferente. Contudo, pouco se distinguem uma da outra. A tradução de Diels é, em muitos aspectos, mais literal. Porém, uma tradução que seja apenas literal não é, só por isso, uma tradução fiel às palavras. Uma tradução só é fiel às palavras quando as suas palavras forem palavras que falem a linguagem [*Sprache*][1] das próprias coisas.

Mais importante do que a concordância geral das duas traduções é a compreensão de Anaximandro que subjaz a ambas. Nietzsche conta-o entre os pré-platónicos, Diels entre os pré-socráticos. Ambas as designações dizem o mesmo. O padrão implícito da interpretação e apreciação dos pensadores antigos é a filosofia de Platão e Aristóteles. Valem ambos como os filósofos gregos que servem de padrão, tanto para o tempo anterior ao seu, quanto para o

---

[1] N.T.: A palavra alemã *Sprache* pode ser traduzida tanto por "língua" quanto por "linguagem". Embora a tradução por "linguagem" soasse melhor em Português, e embora seja importante para Heidegger o facto de uma linguagem se jogar sempre numa língua específica – o que deveria favorecer a tradução de *Sprache* por "língua" –, optou-se por traduzir *Sprache* por "linguagem", pois, para além de questões de eufonia, julga-se que é esta a tradução que deixa mais claro o sentido do texto de Heidegger. Só se utilizou a tradução por "língua" nos contextos em que tal tradução era inevitável.

posterior. Mediante a teologia do Cristianismo, este modo de ver cristalizou-se numa convicção generalizada e até hoje inabalada. Onde, entretanto, a investigação filosófica e histórica se ocupa mais detidamente dos filósofos anteriores a Platão e Aristóteles, também aí são as representações e os conceitos platónicos e aristotélicos – modificados em conformidade com a modernidade – que dão o fio condutor da interpretação. É isso que acontece, mesmo quando, em conformidade com a arqueologia clássica e com a história da literatura, se procura encontrar o que há de arcaico no pensamento antigo. Permanece-se nas representações clássicas e classicistas. Fala-se de uma lógica arcaica e não se pensa que só passa a haver lógica no quadro da actividade escolar platónica e aristotélica.

O mero fazer abstracção de representações posteriores não conduz a nada, caso não se observe de antemão como é a própria coisa que, na tradução de uma língua [*Sprache*] para outra, deve ser traduzida. A coisa de que se trata aqui é porém o pensar [*die Sache des Denkens*]. Mantendo toda a preocupação com uma linguagem filologicamente esclarecida, temos de, ao traduzir, pensar primeiro a própria coisa. Por isso, só os pensadores nos podem ajudar na tentativa de traduzir o Dito deste pensador inicial[2]. Se olhamos em volta à procura de uma tal ajuda, sem dúvida que procuramos em vão. [298]

---

[2] N. T.: Note-se que Heidegger usa aqui (e em todo o texto) o adjectivo *früh* ("inicial", "primitivo", "primevo", mas também "matinal", "madrugador") como tendo relação com *die Frühe* ("a madrugada"). Se em Alemão é perfeitamente natural que se fale de um *früher Denker* (um pensador "da madrugada", isto é, "inicial", "do início do pensar"), em Português seria forçado dizer: "um pensador da madrugada", "um pensador matinal", etc.. Daí que se tenha optado por traduzir *früh* por "inicial" – o que esconde a alusão à "madrugada do pensar", mas pode ser remediado pela leitura desta nota.

Na verdade, o jovem Nietzsche consegue estabelecer, a seu modo, uma relação viva com a personalidade dos filósofos pré-platónicos, mas as suas interpretações dos textos são convencionais, senão mesmo superficiais. O único pensador do Ocidente que experimentou, pensando-a, a história do pensar foi Hegel. Porém, é precisamente ele quem não diz nada sobre o Dito de Anaximandro. Além disso, também Hegel partilha a convicção dominante a respeito do carácter clássico da filosofia platónica e aristotélica. Até acontece que só ele fundamenta a opinião de que os pensadores iniciais são pré-platónicos e pré-socráticos – nomeadamente ao compreendê-los como pré-aristotélicos.

Nas suas lições sobre a história da filosofia grega, na passagem em que fala das fontes do conhecimento da época da filosofia mais antiga, Hegel diz o seguinte: "Aristóteles é a fonte mais rica. Estudou os filósofos mais antigos de forma expressa e fundada e, sobretudo no princípio da sua *Metafísica* (de resto, também em muitos outros lugares), falou deles historicamente, por ordem. Ele é tão filosófico como erudito; podemos confiar nele. No que diz respeito à filosofia grega, não há nada melhor do que estudar o primeiro livro da sua *Metafísica*." (WW. XIII. S.189)

A recomendação que Hegel faz aqui aos seus ouvintes, nas primeiras décadas do séc. XIX, já tinha sido seguida, no tempo de Aristóteles, por Teofrasto, seu aluno e seu primeiro sucessor na direcção da escola peripatética. Teofrasto morreu por volta de 286 a.C.. É autor de uma obra com o título Φυσικῶν δόξαι, "as opiniões daqueles que falam dos φύσει ὄντα". Aristóteles chama-lhes também φυσιολόγοι. Isto refere-se aos pensadores iniciais, que tratam das coisas da natureza. Φύσις significa terra e céu, planta e animal, de certo modo também o homem. A palavra designa um domínio particular do ente que, em Aristóteles, tal como, em geral, na escola de Platão, se encontra delimitado em relação a ἦθος e λόγος. Φύσις já não tem

o significado lato de "todo do ente". Este modo do ente, enquanto φύσει ὄντα, é delimitado por Aristóteles, no [299] princípio das considerações temáticas da *Física*, ou seja, da ontologia dos φύσει ὄντα, em contraposição com os τέχνῃ ὄντα. Os φύσει ὄντα são aquilo que, ao brotar, vem a ser a partir de si próprio; os τέχνῃ ὄντα vêm a ser através do representar e produzir humanos.

Quando Hegel diz que Aristóteles é tão filosófico como erudito, isto significa: Aristóteles vê os pensadores iniciais numa perspectiva historiográfica, no horizonte e segundo o padrão da sua *Física*. Isto significa, para nós: Hegel compreende os filósofos pré-platónicos e pré-socráticos como pré-aristotélicos. Daí em diante, cristalizou-se uma dupla opinião na perspectiva que se generalizou a respeito da filosofia anterior a Aristóteles e Platão: 1. Os pensadores iniciais, que perguntaram pelos primeiros princípios do ente, tomaram, primariamente e a maior parte das vezes, apenas a natureza como objecto do seu representar. 2. As suas proposições acerca disso permanecem algo indeterminadas e insuficientes, se as compararmos com aquilo que, entretanto, se desenvolveu, quanto ao conhecimento da natureza, na escola platónica e aristotélica, bem como nos Estóicos e nas escolas médicas.

As Φυσικῶν δόξαι de Teofrasto tornaram-se, na época do Helenismo, a fonte principal dos manuais de história da filosofia. A partir destes manuais – que, ao mesmo tempo, determinaram a interpretação dos escritos originais, ainda conservados, dos pensadores iniciais –, formou-se a posterior tradição doxográfica da filosofia. Não só o conteúdo, mas também o estilo desta tradição cunharam, até Hegel e para além dele, a relação dos pensadores posteriores com a história do pensar.

Por volta de 530 d. C., o neo-platónico Simplício escreveu um extenso comentário à *Física* de Aristóteles. Neste comentário, Simplício incluiu o texto do Dito de

Anaximandro e, com isso, conservou-o para o Ocidente. Retirou o Dito das Φυσικῶν δόξαι de Teofrasto. Desde o tempo em que Anaximandro disse este Dito – não sabemos onde, nem como, nem a quem – até ao momento em que Simplício o registou no seu comentário, passou mais
[300] de um milénio. Desde o momento deste registo até aos dias de hoje, passou, de novo, um milénio e meio.

Pode o Dito de Anaximandro dizer-nos ainda alguma coisa, a uma distância cronológico-historiográfica de dois mil e quinhentos anos? Com que autoridade é suposto que ele fale? Apenas com a de ser o mais antigo? O que é da Antiguidade e o antigo não têm, só por si, qualquer peso. Além disso, o Dito é, na verdade, o mais antigo de entre os transmitidos – todavia, não sabemos se é também, segundo a sua índole, o Dito mais inicial do pensar ocidental. Podemos presumi-lo, se começarmos por pensar a essência do Ocidente apenas a partir daquilo de que o Dito inicial fala.

Mas que direito tem a madrugada de nos dirigir a palavra – a nós, supostamente os rebentos mais tardios da filosofia? Será que somos os rebentos de uma história que, agora, se dirige, precipitadamente, para o seu fim – o qual faz perecer todas as coisas, conduzindo-as a uma ordem uniforme cada vez mais desoladora? Ou será que, na distância cronológico-historiográfica do Dito, se esconde uma proximidade histórica daquilo que é o seu não-dito, que fala para além de si, em direcção ao futuro?

Será que até estamos na véspera da transformação mais terrível de toda a terra e do tempo do espaço histórico de que ela está dependente? Estamos na iminência de um poente anterior a uma noite que trará uma outra madrugada? Será que estamos, agora mesmo, a caminho de emigrar para a terra histórica deste poente da terra? Será que só agora irrompe a "terra do poente" [o Ocidente]? Será que só esta "terra do poente", ultrapassando Ocidente

e Oriente, e através do que é europeu, se torna a localidade da história futura, destinada de modo mais inicial? Será que nós, os de hoje, já somos da "terra do poente", num sentido que só surge através da nossa passagem a uma noite do mundo? Para que nos servem todas as filosofias da história, apenas historiograficamente calculadas, se, com a sinopse dos materiais historiograficamente aduzidos, elas não fazem mais do que cegar, se elas esclarecem a história sem nunca pensarem nos fundamentos das suas razões explicativas a partir da essência da história e esta a partir do ser ele próprio? *Somos* nós os rebentos tardios que somos? Mas será que, ao mesmo tempo, somos também os que precedem a madrugada de uma idade do mundo totalmente [301] diferente, que tenha deixado para trás aquelas que são as nossas actuais representações historiográficas da história?

Nietzsche – com base em cuja filosofia, compreendida de forma demasiadamente grosseira, Spengler calcula o declínio do Ocidente, no sentido da história do mundo ocidental – escreve, no seu escrito *O Viandante e a sua Sombra*, publicado em 1880 (Afor. 125): "É possível uma condição elevada da humanidade onde a Europa dos povos seja um esquecimento obscuro, mas onde a Europa sobreviva em trinta livros muito velhos, nunca envelhecidos..." (WW. Bd. III).

Toda a historiografia calcula o futuro pelas suas imagens do passado, determinadas através do presente. A historiografia é a constante destruição do futuro e da relação histórica com o advento do destino. Hoje, o historicismo não só não está ultrapassado, como só agora entra no estádio da sua expansão e solidificação. A organização técnica da esfera pública à escala mundial, através da radiodifusão e da já ultrapassada imprensa, é a verdadeira forma de hegemonia do historicismo.

Porém, será que podemos representar e apresentar a madrugada de uma idade do mundo de outro modo que

não por via da historiografia? Talvez a historiografia seja ainda, para nós, um meio incontornável da presentificação do histórico. Isto, porém, não significa, de forma alguma, que a historiografia, tomada em si mesma, possa constituir uma relação com a história dentro da história, tendo uma tal relação um raio de alcance de facto suficiente[3].

A antiguidade que determina o Dito de Anaximandro pertence à madrugada do dealbar da "terra do poente". E se o inicial ultrapassasse todo o posterior, se até o mais inicial ultrapassasse, ainda e o mais possível, o mais tardio? O primevo da madrugada do destino apareceria então como o primevo em relação ao derradeiro (ἔσχατον), isto é, em relação à despedida do destino do ser até agora velado. O ser do ente reúne-se (λέγεσθαι, λόγος) no extremo do seu destino. Aquele que, até agora, tem sido o estar-a-ser [*Wesen*] do ser[a] afunda-se na sua verdade ainda velada[b]. A história do ser reúne-se neste adeus. A reunião neste adeus, enquanto reunião (λόγος) do mais extremo (ἔσχατον) daquilo que tem sido, até aqui, o seu estar-a-ser [*Wesen*], é
[302] a escatologia do ser. O ser ele próprio, enquanto ser que tem um destino, é, em si próprio, escatológico.

Porém, na expressão "escatologia do ser", não compreendemos a palavra "escatologia" como título de uma

---

[3] N. T.: No texto original, há um jogo de palavras que não se pode traduzir adequadamente para Português. Heidegger escreve: *den im wörtllichen Sinne hin-reichenden Bezug* etc., "a relação, no sentido literal, *hin-reichend*, suficiente", como se *hinreichend* ("suficiente") significasse, ao mesmo tempo, "suficiente" e "que alcança, que tem o devido raio de alcance". Para não se perder o sentido do texto, optou-se por traduzir por "(uma relação) com um raio de alcance de facto suficiente" (onde o "de facto" traduz o *im wörtlichen Sinne*, que não faz sentido se não se reproduz o jogo de palavras).

[a] 1.ª edição 1950: presença – fazer presente: o presente.

[b] 1.ª edição 1950: clareira do encobrir-se.

disciplina teológica ou filosófica. Pensamos a escatologia do ser no sentido correspondente àquele em que há que pensar, tendo em vista a história do ser, a fenomenologia do espírito. Esta mesma constitui uma fase da escatologia do ser na medida em que o ser, como subjectidade [*Subjektität*] absoluta da incondicional vontade de vontade, se colige no extremo daquele que, até agora, tem sido o seu estar-a-ser [*Wesen*], cunhado pela metafísica.

Se pensarmos a partir da escatologia do ser, então temos de esperar um dia primevo da madrugada no primevo do que há-de vir e temos de aprender hoje a pensar o primevo a partir daí.

Se conseguirmos escutar o Dito de forma primeva, ele já não nos fala como se fosse uma opinião que, do ponto-de-vista historiográfico, há muito está ultrapassada. O Dito não nos pode induzir no propósito inútil de calcular historiograficamente, e isso quer dizer filológica e psicologicamente, o que é que estava realmente presente, naquele tempo, como estado da sua representação do mundo, no homem que se chamou Anaximandro de Mileto. Se ouvirmos de forma primeva o que é dito no Dito, então, na tentativa de o traduzir, estamos comprometidos com o quê? Como chegar ao que é dito no Dito, de forma a que a tradução esteja protegida em relação à arbitrariedade?

Estamos comprometidos com a língua do Dito, com a nossa língua materna, estamos, em ambos os casos, essencialmente comprometidos com a linguagem e a experiência do seu estar-a-ser. Este comprometimento chega mais longe e é mais rigoroso, mas também mais inaparente, do que o padrão de todos os factos filológicos e historiográficos que só dele recebem, de empréstimo, o seu carácter factual. Enquanto não experienciarmos este comprometimento, toda a tradução do Dito tem de parecer uma mera arbitrariedade. Porém, também se estivermos comprometi-

dos com o que é dito no Dito, acontece que, não só o traduzir, mas até mesmo o comprometimento mantêm a aparência de algo violento. Exactamente como se aquilo que há aqui a ouvir e a dizer sofresse necessariamente violência.

O Dito do pensar só se deixa traduzir para a linguagem do diálogo do pensar com aquilo que nele é dito.
[303] O pensar, porém, é poetar, e não é, na verdade, apenas um modo de poesia, no sentido da obra poética e do canto. O pensar do ser é um modo originário de poetar. Só nele, antes de em qualquer outra coisa, a linguagem [*Sprache*] se torna linguagem [*Sprache*], quer dizer, se torna aquilo que é. O pensamento dita a verdade do ser[a]. O pensar é o *dictare* originário. O pensar é a arqui-poesia que precede toda a obra poética e também o poético da arte, na medida em que esta vem a ser dentro do domínio da linguagem. Todo o poetar, neste sentido mais lato (e também no sentido estrito do que é relativo à obra poética), é, no seu fundamento, um pensar. A essência poetizante do pensar preserva o campear da verdade do ser. Necessariamente, a tradução – que gostaria de fazer dizer o mais antigo Dito do pensar – parece, por poetizar como tradução pensante, violenta.

Tentamos traduzir o Dito de Anaximandro. Isto exige que transponhamos o que é dito em grego para a nossa língua alemã. Para isso, é necessário que, antes do traduzir, o nosso pensar se "traduza"[4] primeiro para o que está dito

---

[a] 1.ª edição 1950: i.e. pensar é des-dizer [*Ent-sagen*], a saga do acontecer de apropriação [*die Sage des Ereignens*].

[4] N. T.: Heidegger faz aqui uso da etimologia do duplo sentido do termo *über-setzen*, que, por um lado, é o termo comum para "traduzir" –, por outro também pode significar (e significa originariamente) "transpor-se para...", "passar de um lugar a outro, de forma que se fica posto neste último". Dado que a etimologia do termo português "tra-

em grego. O "traduzir-se" para aquilo que, no Dito, vem a ter expressão na sua linguagem[5] – quando é um "traduzir--se" *pensante* – é um salto sobre um fosso. De todo não é por haver uma distância cronológico-histórica de dois milénios e meio que este fosso existe. O fosso é mais extenso e mais fundo. É, antes de mais, por estarmos mesmo à beira dele que é tão difícil saltá-lo. Estamos tão perto dele que podemos não ter balanço suficiente para o primeiro impulso e para a extensão do salto, e é por isso que é fácil dar um salto demasiado curto, se é que a falta de uma base suficientemente firme permite, de todo, um primeiro impulso.

O que é que, neste Dito, vem a ter expressão na linguagem? A pergunta é ainda ambígua e imprecisa. Ela pergunta por aquilo a respeito do qual o Dito diz qualquer coisa. Pode também visar isto mesmo que é dito.

Traduzido mais à letra, o Dito reza assim:

> Mas aquilo a partir do qual se dá, para as coisas, o surgir, também é aquilo a partir do qual surge, para este surgir, o desaparecer, segundo o necessário; elas pagam, nomeadamente, justiça e penitência umas às outras pela injustiça, segundo a ordem do tempo.

---

duzir" também permite este jogo (traduzir(-se) = transpor(-se) para...), manteve-se a tradução de *übersetzen* por "traduzir".

[5] N.T. No alemão corrente, a expressão *zur Sprache kommen* (como a expressão *zur Sprache bringen*) significa, simplesmente, "exprimir". Mas, dada a importância do termo *Sprache* ("língua"/ "linguagem") neste contexto, optou-se por traduzir a expressão *zur Sprache kommen*, em todas as suas ocorrências, por "vir a ter expressão na linguagem" (nesta primeira ocorrência, traduz-se *zur* seiner *Sprache kommt* por "vem a ter expressão na *sua* linguagem"). Embora "vir a ter expressão na *linguagem*" soasse aqui melhor, aplica-se o mesmo que se disse na nota 1.

304 Segundo a interpretação corrente, a proposição fala do passar a ser e do deixar de ser das coisas. Ela caracteriza o modo deste processo. O passar a ser e o deixar de ser regressam àquilo de onde vieram. As coisas desenvolvem-se e desintegram-se de novo. Com isto, mostram uma espécie de "rotação de culturas" numa economia constante da natureza. Obviamente, constata-se a troca dos processos de construção e desintegração, apenas de forma aproximada, como traço geral do acontecimento da natureza. Em conformidade com isto, a mutabilidade de todas as coisas não é ainda representada de forma exacta no seu movimento específico, segundo as suas proporções precisas. Por maioria de razão, falta ainda a fórmula correspondente de uma lei do movimento. O juízo do progresso posterior é suficientemente indulgente para não censurar esta incipiente investigação da natureza. Até se considera apropriado que uma observação da natureza ainda principiante descreva os processos das coisas em correspondência com os acontecimentos correntes da vida humana. É por isso que a proposição de Anaximandro fala de justiça e injustiça nas coisas, de castigo e penitência, de expiação e pagamento. Conceitos morais e jurídicos misturam-se na imagem da natureza. Por isso, já Teofrasto, de modo crítico, faz notar, contra Anaximandro, que ele ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων, que ele diz aquilo que discute com nomes mais poéticos. Teofrasto tem em mente as palavras δίκη, τίσις, ἀδικία, διδόναι δίκην...

Aquilo que cumpre determinar, antes de tudo o mais, é de que é que o Dito fala. Só então é possível medir o que ele diz sobre aquilo de que fala.

O Dito, do ponto-de-vista gramatical, consiste em duas orações. A primeira começa: ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὖσι... Fala dos ὄντα; τὰ ὄντα significa, traduzindo literalmente: o ente. O plural do neutro designa τὰ πολλά, a multiplicidade enquanto diversidade do ente.

Mas τὰ ὄντα não significa uma diversidade qualquer ou ilimitada, mas τὰ ὄντα, o todo do ente. Por isso, τὰ ὄντα significa o ente, enquanto diverso, no seu todo. A segunda oração começa: διδόναι γὰρ αὐτὰ... O αυτά retoma o τοῖς οὖσι da primeira oração.

O Dito fala do ente, enquanto diverso, no seu todo. [305] Mas ao ente não pertencem apenas as coisas. Mais importante ainda: as coisas não são apenas coisas naturais. Também os homens e as coisas produzidas pelos homens e as condições e as circunstâncias que resultam do fazer e deixar fazer humanos pertencem ao ente. Também as coisas demoníacas e divinas pertencem ao ente. Não acontece apenas que tudo isto pertence ao ente, mas tem ainda mais de ente do que as meras coisas. O pressuposto aristotélico-teofrástico de que τὰ ὄντα são os φύσει ὄντα, as coisas naturais num sentido mais estrito, permanece um pressuposto inteiramente desprovido de fundamento. Para a tradução, este é um pressuposto que não é válido. Mas também a tradução de τὰ ὄντα por "as coisas" não acerta naquilo mesmo que, no Dito, vem a ter expressão na linguagem.

Mas se cai o pressuposto de que aquilo de que se trata no Dito é de proposições sobre as coisas da natureza, então desaparecem também todas as bases para a afirmação de que aquilo que, falando rigorosamente, teria de ser representado de modo conforme com a ciência da natureza esteja ainda a ser interpretado de um modo moral e jurídico. Com a queda do pressuposto de que o Dito aspira a um conhecimento científico do domínio delimitado da natureza, tem de desaparecer também a assunção de que o ético e o que é do domínio da justiça são pensados, naquele tempo, a partir das representações das disciplinas "Ética" e "Jurisprudência". A negação de tais limites não afirma de maneira nenhuma que o tempo inicial não tenha conhecido a justiça e a eticidade. Mas se o modo de pensar

que nos é familiar, no horizonte de disciplinas (Física, Ética, Filosofia do Direito, Biologia, Psicologia), não tem aqui nenhum fundamento, então também não há nenhuma possibilidade – onde faltam limites disciplinares – de uma transgressão dos limites e da transferência ilegítima de representações de um domínio para outro. Onde não há limites disciplinares, não é, porém, necessário que domine apenas a falta de limite daquilo que é indeterminado e indistinto. Pelo contrário, pode muito bem vir a ter expressão na linguagem a estrutura própria das coisas mesmas, pensadas de forma pura – essa estrutura livre de toda a compartimentação em disciplinas.

As palavras δίκη, ἀδικία, τίσις não têm um significado disciplinarmente delimitado, mas sim um sentido lato.
[306] Lato, aqui, não significa: alargado, trivializado e diluído, mas sim abrangente, rico e encerrando em si algo de pré-pensado. Só por isso, e precisamente por isso, é que aquelas palavras são adequadas para que venha a ter expressão na linguagem o todo – que contém em si uma multiplicidade – no estar-a-ser [*Wesen*] da sua unidade una. Para que isso aconteça, é claro que o todo do múltiplo tem de, no pensar, ser percebido em si mesmo e de forma pura, com todas as suas características próprias.

Esta maneira de fazer vir ao olhar-que-vê-as-essências, de forma una, o ente na sua multiplicidade é tudo menos um tipo de representação primitiva e antropomórfica.

Para que, de todo, e antes de qualquer tradução, façamos uma tradução em direcção àquilo que, no Dito, vem a ter expressão na linguagem, temos de fazer cair, com consciência, todos os pré-conceitos inadequados: em primeiro lugar, que se trata de uma filosofia da natureza; depois, que se mistura aqui, sem atender às próprias coisas, algo do campo da moral e algo do campo jurídico; para além disso, que, de todo, estão em jogo representações demarcadas que

são retiradas de domínios isolados – da natureza, da eticidade, do direito; finalmente, que prevalece ainda uma vivência primitiva que interpreta o mundo de um modo acrítico e antropomórfico e que, por isso, busca refúgio em expressões poéticas.

Porém, enquanto nos abstivermos de nos entregarmos, auscultando, àquilo que, no Dito, vem a ter expressão na linguagem, também não basta esta supressão dos pressupostos inadequados que foram expressamente reconhecidos. Só a partir de uma tal auscultação tem sucesso um diálogo com o pensar grego inicial. Pertence a um diálogo que o discurso das duas partes fale do mesmo e, na verdade, a partir de uma pertença ao mesmo. À letra, o Dito fala dos ὄντα. Exprime aquilo que se passa com eles e como isso se passa com eles. Fala-se do ente na medida em que se dá expressão ao ser do ente. O ser vem a ter expressão na linguagem como ser do ente.

Do auge da conclusão da filosofia ocidental profere-se esta palavra: "*Imprimir* ao devir o cunho do ser – eis a *suprema vontade de poder*". Assim escreve Nietzsche num apontamento que tem o título: *Recapitulação*. Pelo aspecto da caligrafia do manuscrito, temos de o datar do ano de [307]
1885, altura em que Nietzsche, depois de *Zaratustra*, planeou a sua principal obra sistemática e metafísica. "O ser" que Nietzsche pensa aqui é "o eterno retorno do mesmo". Este retorno é a forma de persistência [*Beständigung*] na qual a vontade de poder se quer a si mesma e assegura o seu próprio estar-presente [*Anwesen*] enquanto ser do devir. No extremo da conclusão da metafísica vem a ter lugar na palavra o ser do ente.

O Dito inicial do pensar primevo e o Dito tardio do pensar tardio fazem que venha a ter expressão na linguagem o mesmo, mas o que dizem não é igual. Onde se pode falar do mesmo a partir do que não é igual está preenchida, como se espontaneamente, a condição fundamental

para que se dê um diálogo pensante do tempo tardio com o tempo inicial.

Ou só aparentemente é assim? Será que, por trás desta aparência, se esconde o abismo entre a linguagem do nosso pensar e a linguagem da filosofia grega? Só pelo facto de τὰ ὄντα significar "o ente" e εἶναι não denominar outra coisa senão "ser", estamos com os pensadores iniciais no domínio do mesmo, tendo ultrapassado cada abismo e apesar de toda a diferença de época. A tradução de τὰ ὄντα e εἶναι por "o ente" e "ser" assegura-nos isso. Ou teríamos de apresentar, em profusão, textos dos filósofos gregos para provar a incontornável correcção desta tradução? Todas as interpretações da filosofia grega assentam já nesta tradução. Em todo o dicionário encontramos vasta informação sobre o facto de que εἶναι significa "ser", ἔστιν "é", ὄν "que é/sendo" e τὰ ὄντα "o ente".

Assim é, de facto. Também não nos passa pela cabeça duvidar disso. Não perguntamos se se traduz correctamente ὄν por "que é/sendo" e εἶναι por "ser". Perguntamos apenas se, ao traduzir correctamente, também se pensa correctamente. Perguntamos apenas se, nessa tradução – a mais corriqueira de todas as traduções –, ainda se pensa alguma coisa.

Examinemos. Examinemo-nos a nós mesmos e aos
[308] outros. Então, mostra-se: ao traduzir-se correctamente, tudo permanece dissipado em significados oscilantes e imprecisos. Então, mostra-se: o carácter mediano e sempre apressado da tradução corrente não é visto, de todo, como uma falha. E muito menos perturba a investigação e a exposição. Fazem-se, porventura, grandes esforços para desvendar o que os gregos entendiam por palavras como θεός, ψυχή, ζωή, τύχη, χάρις, λόγος, φύσις e ἰδέα, τέχνη e ἐνέργεια. Porém, não pensamos no facto de que tais e semelhantes esforços caem, em todos os casos, no vazio e numa terra de ninguém [*Bereichlose*], enquanto não

se tiver iluminado suficientemente, na sua essência grega, o domínio [*Bereich*] de todos os domínios, o ὄν e o ειναι. Mas, assim que tenhamos designado εἶναι como domínio, também já está representado no sentido do universal e do abrangente, no modo da interpretação lógica de γένος e κοινόν. O conceber (*concipere*) segundo o modo do conceito representante passa por ser, de antemão, a única maneira possível de pensar ser enquanto tal – uma maneira que também é aprovada quando se busca refúgio na dialéctica dos conceitos ou na não-conceptualidade dos sinais mágicos. Permanece, de todo, esquecido que a supremacia do conceito e a interpretação do pensar como conceptualidade já assentam na essência não-pensada, porque não--experimentada, de ὄν e ἒιναι.

A maior parte das vezes, atribuímos às palavras ὄν e εἶναι, sem pensarmos, aquilo que nós mesmos visamos, no domínio do não-pensado, com as palavras correspondentes da nossa língua-mãe: "ente/que é" e "ser". Vendo bem, nem sequer atribuímos um significado às palavras gregas. Recebemo-las, sem mediação, da compreensão embotada que a compreensibilidade corrente da língua-própria já lhes emprestou. Não atribuímos nada às palavras gregas – a não ser a negligência condescendente de um visar fugidio. Isto pode chegar a ser uma necessidade, quando, por exemplo, lemos εἶναι e ἔστιν na obra histórica de Tucídides, o ἦν e o ἔσται em Sófocles.

O que acontece, porém, se τὰ ὄντα, ὄν e εἶναι se manifestarem, na linguagem, como as palavras fundamentais do pensar – e não apenas de um qualquer pensar, mas como a palavra-chave de todo o pensar ocidental? Então, [309]
um exame do uso da linguagem que é a da tradução torna manifesto o seguinte estado-de-coisas:

Nem é coisa clara e fundamentada aquilo que nós próprios pensamos pelas palavras da nossa própria língua "ente/que é" e "ser";

Nem é coisa clara e fundamentada se o que, de cada vez, é visado por nós acerta naquilo a que os gregos dirigiam a palavra, nas palavras ὄν e εἶναι;

Nem é coisa clara e fundamentada o que é que significam, de todo, ὄν e εἶναι, pensados à maneira grega;

Nem, neste estado-de-coisas, é possível fazer um exame sobre se e em que medida é que o nosso pensar corresponde ao dos gregos.

Estas relações simples estão completamente confundidas e não-pensadas. Mas, no interior delas e pairando sobre elas, espalhou-se uma ingente tagarelice sobre o ser. Esta tagarelice, associada à correcção formal da tradução de ὄν e εἶναι por "ente/que é" e "ser", engana continuamente, e engana ainda para além do já confuso estado-de-coisas. Mas, nesta confusão, não erramos apenas nós, os de hoje. Todo o representar e apresentar que nos foi legado pela filosofia dos Gregos permanece, desde há milénios, paralisado nesta confusão. A confusão não assenta, nem numa mera negligência da filologia, nem numa insuficiência da investigação histórica. Provém do abismo da relação em que o ser[a] fez acontecer o estar-a-ser do homem ocidental. Por isso, a confusão também não se deixa remover por nós fornecermos às palavras ὄν e εἶναι, "ente/que é" e "ser", através de uma qualquer definição, um significado mais preciso. A tentativa de reparar incessantemente na confusão e de resolver a sua tenaz violência poderia bem ser, pelo contrário, a ocasião que provocasse um outro destino do ser. A preparação de uma tal ocasião seria já suficiente para que houvesse necessidade de pôr em marcha, dentro da confusão que subsiste, um diálogo com o pensar inicial.

Se insistimos tão obstinadamente em pensar o pensar dos gregos à maneira grega, então isso não acontece, de

---

[a] 1.ª edição 1950: *como* acontecer de apropriação [*Er-eignen*].

modo nenhum, com o intuito de, em alguns aspectos, dar uma forma mais adequada à imagem historiográfica do mundo grego como mundo humano passado. Não procu- [310]
ramos o que é grego nem em nome dos gregos, nem por causa de um aperfeiçoamento da ciência; nem sequer por causa de um mero diálogo mais claro – mas sim, unicamente, tendo em vista aquilo que, num tal diálogo, poderia vir a ter expressão na linguagem, caso isso venha a ter expressão na linguagem por si próprio. Isto é aquilo *mesmo* que, do ponto-de-vista do destino, toca os gregos e nos toca a nós, de um modo diferente. É aquilo que traz a madrugada do pensar ao destino do que é da "terra do poente". Só no seguimento deste destino é que os Gregos se tornam gregos, no sentido histórico.

"Grego", no nosso modo de falar, não designa uma peculiaridade étnica ou nacional, nenhuma peculiaridade cultural e antropológica; "grego" é a madrugada do destino segundo o qual o ser ele próprio[a] clareia no ente e reclama[b] um estar-a-ser do homem que, enquanto estar-a--ser relativo ao destino, tem o seu processo histórico no modo como esse estar-a-ser é preservado no ser e é libertado dele, embora, apesar disso, nunca seja separado dele.

Pensamos o que é grego, o Cristianismo, a modernidade, a esfera planetária e, no sentido indicado, a terra do poente, a partir de um traço fundamental do ser que, como 'Αλήθεια na Λήθη, encobre mais do que desvela. Porém, este encobrir do seu estar-a-ser e da sua origem essencial é o traço em que o ser clareia inicialmente, de tal modo que, precisamente, o pensar *não* o segue. O ente ele próprio não entra nesta luz do ser. O não-estar-encoberto

[a] 1.ª edição 1950: o *acontecimento-de-apropriação*.

[b] 1.ª edição 1950: uso [*Brauch*]— tornar próprio [*Vereignung*].

[*Unverborgenheit*][6] do ente, a claridade que lhe é concedida, esconde a luz do ser.

O ser subtrai-se na medida em que se desencobre no ente.

De tal forma que o ser, fazendo clarear o ente, fá-lo errar com a errância [*Irre*]. O ente acontece na direcção daquela errância na qual ele, errando, passa ao lado do ser e, assim, funda o reino do erro (como se fala de "um reino" ou do "reino da poesia"). Este reino é o espaço do estar-a-ser da história. O que está a ser historicamente, errando, passa ao lado daquilo que é igual ao ser. Por isso, aquilo que surge historicamente é, necessariamente, mal interpretado. Através desta má interpretação, o destino espera aquilo que surja da sua semente. Este destino traz à possibilidade de terem ou não terem um destino aqueles a
[311] quem diz respeito. É no domínio do destino que o destino ganha forma. O extraviar-se do homem corresponde ao encobrir da clareira do ser.

Sem a errância, não haveria nenhuma relação do destino com o destino, não haveria história. As distâncias cronológicas e as séries causais pertencem, na verdade, à historiografia [*Historie*], mas não são a história. Quando somos historicamente, não estamos nem a uma grande nem a uma pequena distância do que é grego. Mas estamos numa posição de errância em relação a isso.

---

[6] N. T.: A palavra *Unverborgenheit* é aquela com que Heidegger traduz ἀλήθεια e *Wahrheit* ("verdade"). Designa, antes de mais, o próprio facto de os entes, por estarem presentes, não estarem *escondidos* (mas sim apresentados, mostrados, revelados – pelo menos ao homem, ou melhor, pelo menos nesse domínio a que Heidegger chama *das Da-sein im Menschen*, o ser-o-aí no homem). Por isso, "não-escondimento" seria uma boa tradução de *Unverborgenheit*. No entanto, a tradução adoptada em todo este volume é "não-estar-encoberto".

O ser subtrai-se na medida em que se desencobre no ente.

De modo que o ser se detém em si próprio com a sua verdade. Este deter-se em si próprio é a forma inicial do seu desencobrir-se. O sinal inicial do deter-se em si próprio é a 'Αλήθεια. Na medida em que esta traz o não-estar-encoberto do ente, só ela funda o estar-encoberto do ser. Mas o encobrimento mantém o traço do recusar-se que se mantém em si próprio.

Podemos chamar a este manter-se em si próprio que faz clarear – e que se detém em si próprio com a verdade do seu estar-a-ser – a ἐποχή do ser. Esta palavra, retirada do vocabulário dos Estóicos, não designa aqui, como em Husserl, o método da suspensão dos actos téticos em que a consciência põe um objecto diante de si. A Época [*Epoche*] do ser pertence-lhe a si mesmo. Ela é pensada a partir da experiência do esquecimento do ser.

Da Época do ser, vem a essência epocal [*epochal*] do seu destino, no qual a autêntica história do mundo *é*. De cada vez que o ser se detém no seu destino, acontece [*ereignet sich*], súbita e inesperadamente, mundo. Cada Época da história do mundo é uma Época da errância. A essência [*Wesen*] epocal do ser pertence ao carácter temporal do ser – um carácter escondido –, e caracteriza a essência do "tempo"[a], que está pensada no ser. Aquilo que, geralmente, se representa sob este nome é apenas o vazio da aparência do tempo retirada do ente, sendo este visado de um modo objectivante.

O carácter ex-stático do ser-o-aí [*des Da-seins*] é, porém, a correspondência com o carácter epocal do ser mais imediatamente susceptível de ser experimentada por

[a] 1.ª edição de 1950: o horizonte espácio-temporal enquanto clareira do pôr-a-coberto que se encobre.

nós. A essência epocal do ser faz acontecer a essência ex-
[312] -stática do ser-o-aí. A ex-sistência do homem suporta o ex-stático e conserva, assim, o epocal do ser – a cuja essência pertence o "aí"[b] e, com isso, o ser-o-aí.

Naquilo a que chamamos "o que é grego" reside, se o pensarmos epocalmente, o começo da Época do ser. Este mesmo começo, que há que pensar epocalmente, é a madrugada do destino no ser a partir do ser.

Pouco depende de tudo aquilo que representamos e apresentamos do passado, mas muito do modo como nos lembramos daquilo que pertence ao destino. Pode isto, alguma vez, acontecer sem um pensar? Se, porém, isso acontece, então despedimo-nos dos apelos pronunciados [*Ansprüche*] por um opinar de vistas curtas e abrimo-nos ao apelo pronunciado [*Anspruch*][7] pelo destino. É este pronunciamento [*Anspruch*] que fala no Dito inicial de Anaximandro?

Não estamos seguros se o seu pronunciamento, ao falar, está no nosso estar-a-ser. Permanece problemático se o olhar do ser, e isto quer dizer "o raio" (Heraclito, frag. 64), se abate sobre a nossa relação com a verdade do ser, ou se resta apenas o fraco relampejar de uma tempestade que, já há muito afastada, traz ao nosso conhecimento do passado a pálida aparência de claridade.

É dos ὄντα no seu ser que o Dito nos fala? Percebemos nós aquilo que ele diz, o εἶναι do ente? Ainda há um

---

[b] 1.ª edição de 1950: no sentido da clareira do encobrir-se.

[7] N.T. O uso de *An-spruch* ("apelo", "reivindicação", "pretensão", "exigência", etc.) inclui aqui uma alusão ao facto de essa palavra estar ligada a *an-sprechen*: "falar a...", "dirigir a palavra a...", "pronunciar-se sobre...", e portanto também a *Spruch*, que traduzimos por "Dito". Heidegger, em mais um trocadilho, dá-lhe praticamente o sentido de "pronunciamento". Por isso, traduzimos *Anspruch*, primeiro, por "apelo pronunciado por...", depois simplesmente por "pronunciamento".

raio de luz que perpassa a confusão da errância [*die Wirre der Irre*], partindo daquilo que ὄντα e εἶναι querem dizer em grego, e chega até nós? Só numa claridade deste raio de luz é que ainda podemos tra-duzir o que é dito no Dito, para então o traduzirmos num diálogo do pensar. Talvez a confusão que perpassa o uso das palavras ὄντα e εἶναι, ente e ser, venha menos do facto de que a linguagem não pode dizer tudo de forma suficiente, do que do facto de nós não pensarmos as coisas de forma suficientemente clara. Lessing diz algures: "A linguagem pode exprimir tudo aquilo que pensamos claramente." Assim, depende de nós dar atenção à ocasião certa que nos permita pensar claramente o que o Dito faz que venha a ter expressão na linguagem.

Temos tendência para procurar essa ocasião no [próprio] Dito de Anaximandro. Nesse caso, deixamo-nos ficar aquém do cuidado que o caminho do traduzir exige.

Pois é necessário, por uma vez, antes da interpretação [313]
do Dito, e não depois de podermos contar com a ajuda do Dito, tra-duzir em direcção àquilo de onde vem a ter expressão na linguagem o que é dito no Dito, em direcção a τὰ ὄντα. Esta palavra indica aquilo de que o Dito fala, não só aquilo que ele exprime. Aquilo de que ele fala, mesmo antes do seu pronunciamento [*Anspruch*], é já o [mesmo] que é dito na língua [*Sprache*] grega, no seu uso quotidiano, tanto vulgar quanto erudito. Por isso, em primeiro lugar, temos de procurar fora do Dito a ocasião que nos faça traduzir nessa direcção – para experimentarmos, nessa ocasião, o que τὰ ὄντα quer dizer, se pensado à maneira grega. Por outro lado, também temos, por isso, de permanecer, primariamente, fora do Dito, porque ainda não delimitámos, de modo nenhum, a letra do Dito. Este traçar dos limites regula-se, em última instância, quer dizer, em primeira instância, pelas coisas mesmas, pelo saber a respeito daquilo que, no tempo inicial, foi pensado na letra

do que vem a ter expressão na linguagem, e pelo saber a respeito daquilo que – na sua diferença em relação às representações que são dominantes no tempo tardio – era pensável [no tempo inicial].

O texto que é apresentado e traduzido é, habitualmente, retirado do comentário de Simplício à *Física* e aceite como sendo o Dito de Anaximandro. Só que o comentário não cita de forma tão inequívoca que se possa determinar, com segurança, onde começa o Dito de Anaximandro e onde ele termina. Ainda hoje, distintos conhecedores da língua grega recebem o texto do Dito na forma segundo a qual foi citado no princípio das nossas considerações. Mas, por outro lado, já John Burnet – o meritório e importante conhecedor da filosofia grega, a quem se deve a edição de Platão de Oxford –, no seu livro *Os Inícios da Filosofia Grega*, mostrou reservas relativamente a começar dessa forma, como se tornou habitual, a citação retirada de Simplício. Burnet diz, relativamente a isso, contra Diels (cf. a 2.ª edição de 1908, tradução alemã de 1913, p. 43, nota 4): "Diels... faz começar a citação factual com as palavras ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις... O hábito grego de entrelaçar citações com o texto fala contra isso. É muito raro que um escritor grego comece, imediatamente, uma citação literal.
[314] Além disso, é mais seguro não atribuir a Anaximandro as expressões γένεσις e φθορά, no sentido que têm, como *termini technici,* em Platão".

Com base nestas reservas, Burnet faz começar a palavra de Anaximandro só em κατὰ τὸ χρεών. A favor da exclusão daquilo que precede estas palavras, fala aquilo que Burnet diz, em geral, sobre a citação grega. Pelo contrário, a sua reserva, que repudia o uso terminológico das palavras γένεσις e φθορά, não colhe da mesma forma. Que γένεσις e φθορά, em Platão e Aristóteles, são palavras-conceito fixas, e que depois se tornam palavras escolares, é verdade. Mas γένεσις e φθορά são palavras antigas, que já Homero

conhece. Certamente, Anaximandro não as pode ter utilizado como palavras-conceito. Também não as pode ainda utilizar, de todo, deste modo, porque, necessariamente, a linguagem conceptual permanece para ele algo estranho. Pois esta só é possível com base na interpretação do ser como ἰδέα; depois, e a partir daí, é incontornável.

Bem ao contrário, toda a frase que está antes de κατὰ τὸ χρεών é, segundo a sua construção e o seu tom, muito mais aristotélica do que arcaica. Também o κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, que está no fim do texto geralmente aceite, revela o mesmo traço tardio. Aquele que entende dever riscar a parte do texto que é posta em dúvida por Burnet não pode conservar também a parte final, que é habitualmente aceite. Então ficaria como palavra originária de Anaximandro apenas isto:

...κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας.

... segundo a necessidade, eles pagam uns aos outros castigo e penitência pela sua injustiça.

Também são precisamente estas as palavras em relação às quais Teofrasto faz notar que Anaximandro fala de um modo mais poético. Desde que eu, há uns anos, examinei detidamente, mais uma vez, esta questão – muitas vezes tratada nas minhas aulas –, inclino-me a admitir apenas estas palavras como as únicas palavras de Anaximandro imediatamente autênticas, certamente sob o pressuposto de que o texto precedente não seja simplesmente eliminado, mas, com base no seu rigor e na sua capacidade de exprimir um pensar, seja retido como testemunho mediato do pensar de Anaximandro. Para isso é preciso que compreendamos precisamente as palavras γένεσις e φθορά, tal como são pen- [315]

sadas à maneira grega, – sejam elas palavras pré-conceptuais, ou palavras-conceito platónico-aristotélicas.

Em conformidade com isso, γένεσις não significa de maneira nenhuma o genético no sentido de "desenvolvimento", segundo a representação moderna; φθορά não significa o fenómeno inverso ao desenvolvimento, a regressão, o encolhimento e a deformação. Pelo contrário, o que acontece é que γένεσις e φθορά devem ser pensadas a partir da φύσις e dentro dela: como modos desse passar-a--ser e deixar-de-ser que clareia [*sich lichtet*]. Podemos bem traduzir γένεσις por despontar; mas nesse caso temos de pensar o "des-pontar" [*Ent-stehen*] como "des-aparecer" [*Ent-gehen*] que faz que cada coisa que desponta desapareça do estar-encoberto e surja no não-encoberto. Podemos bem traduzir φθορά por desvanecer; mas neste caso temos de pensar o "des-vanecer" [*Vergehen*] como o "ir-se" [*Gehen*] que, de novo, des-ponta [*ent-steht*] no domínio do não--encoberto[8] e que se vai para o encoberto e perece nele.

Supostamente, Anaximandro falou de γένεσις e φθορά. Se isso aconteceu na forma como nos foi transmi-

[8] N.T. Isto é: escapa ao não-encobrimento, ao não-escondimento, desaparece dele. Há aqui um curioso jogo de palavras. *Ent--stehen* (que se traduziu acima por "despontar") inclui o prefixo privativo *ent-*, e por isso Heidegger usa agora o termo quase no sentido oposto àquele que é normal, como se ele pudesse significar: "escapar a...", "desaparecer de...". O que "des-ponta" (*ent-steht*) no não-encobrimento é, agora, não aquilo que surge no domínio do que está patente, não-escondido, mas sim aquilo que desaparece dele, que se lhe escapa, e por isso se desvanece, deixa de ser. Dado que, em português, o prefixo des- também pode ter um carácter privativo, pode manter-se aqui a tradução de *entstehen* por "des-pontar". Tanto mais que "des-pontar" tem, originalmente, um sentido negativo: "gastar ou cortar a ponta", "embotar(-se)".

tido, permanece questionável – se bem que construções tão paradoxais como γένεσις ἔστιν (tal como eu gostaria de ler) e φθορά γίνεται: o des-pontar é, e o desvanecer des-ponta – falem, de novo, a favor de uma linguagem antiga. A γένεσις é o surgir e o chegar ao não-encoberto. A φθορά significa: o ir-se e o perecer em direcção ao encoberto, o que chega ao domínio do encoberto vindo do domínio do não-encoberto. O surgir em direcção a... e o ir-se em direcção a... *são* dentro do não-estar-encoberto, entre o coberto e o não-encoberto. Dizem respeito ao chegar e ao partir daquilo que chega.

Anaximandro tem de ter falado daquilo que é nomeado na γένεσις e na φθορά. Se, com isso, ele nomeia propriamente τὰ ὄντα, pode ficar em aberto; nada fala contra isso. O αὐτά da segunda frase, tendo em vista a extensão daquilo que refere, e em consequência da remissão da segunda frase para κατὰ τὸ χρεών, não pode designar outra coisa senão o ente no seu todo, experimentado de modo pré-conceptual: τὰ πολλά, τὰ πάντα, o ente. É assim que constantemente falamos de τὰ ὄντα, sem termos esclarecido o que é que ὄντα e εἶναι designam de modo grego. Porém, ganhou-se, entretanto, um campo mais livre [316] para se tentar este esclarecimento.

Partimos do texto do Dito que é usualmente aceite. Tendo-o tomado, provisoriamente, em consideração, eliminámos os pressupostos iniciais usuais, que determinam a sua interpretação. Com isto, recebemos um aceno daquilo que vem a ter expressão na linguagem, a saber: γένεσις e φθορά. O Dito fala daquilo que chega surgindo no não-encoberto e que, aqui chegado, se vai, afastando-se disso.

Porém, aquilo que, desse modo, tem o seu estar-a-ser na chegada [*Ankunft*] e na partida [*Abgang*] é algo a que preferiríamos chamar, antes, "o que devém e se desvanece", quer dizer, algo a que preferiríamos chamar "o perecível",

não "o ente"; pois há muito que nos habituámos a opor o ser ao devir, como se o devir fosse um nada e não pertencesse, também ele, ao ser, o qual há muito se compreende apenas como o mero permanecer. Se, porém, o devir *é*, então temos de pensar ser de um modo tão essencial que ele não abranja apenas o devir num visar-conceptual que seja vazio, mas sim de tal modo que só o ser sustenha e cunhe, de forma conforme consigo mesmo, o devir (γένεσις – φθορά) no seu estar-a-ser.

Por isso, não está agora em discussão se, e com que direito, representamos o que devém como sendo o perecível, mas sim o que é que os Gregos pensam como sendo o estar-a-ser do ser quando experimentam, no domínio dos ὄντα, o surgir-e-partir como característica fundamental da chegada.

O que é que vem a ter expressão na linguagem quando os gregos dizem τὰ ὄντα? Onde é que há, fora do Dito de Anaximandro, uma orientação que nos tra-duza [*über-setzen*] na sua direcção? Dado que a palavra que está aqui em questão, bem como as suas modificações – o ἔστιν, ἦν, ἔσται, εἶναι – perpassa a linguagem na sua totalidade e, na verdade, perpassa-a antes ainda de um pensar escolher, propriamente, esta palavra como sendo a sua palavra fundamental, é necessário aproveitar uma ocasião que se encontre, quer do ponto-de-vista das coisas mesmas, quer do ponto-de-vista temporal, quer ainda do ponto-de-vista do âmbito, fora da filosofia, e que, de todas as perspectivas, preceda o dizer do pensar.

É Homero que nos dá essa oportunidade. Através dele, temos uma passagem que não é uma mera passagem em que a palavra apareça apenas lexicalmente. É, antes,
[317] uma passagem que faz que venha ter expressão na linguagem, de modo poético, aquilo que ὄντα designa. Dado que toda a λέξις do lexical pressupõe o pensado do λεγόμενον, renunciamos a uma vazia acumulação de pas-

sagens comprovativas que, geralmente, em tais casos, apenas comprovam que nenhuma delas foi pensada detidamente. Com a ajuda deste método, que se usa de bom grado, espera-se que, juntando uma passagem não esclarecida a outras igualmente não-esclarecidas, surja, de repente, clareza.

O passo que vamos discutir encontra-se no princípio do primeiro livro da *Ilíada*, versos 68-72. É um passo que nos dá a oportunidade de fazer uma tradução que transporte para aquilo que os gregos designavam como ὄντα, no caso de nos deixarmos transpor, através do poeta, para a margem da própria coisa de que se fala.

Para a indicação que se segue, é necessária uma nota prévia de carácter histórico-linguístico. Esta não tem a pretensão de ir ao encontro, ou até mesmo resolver, o problema filológico aqui em causa. Em Platão e Aristóteles, as palavras ὄν e ὄντα aparecem-nos como palavras-conceito. Os termos posteriores "ôntico" e "ontológico" são formados em conformidade com elas. Porém, do ponto-de-vista linguístico, ὄν e ὄντα são, putativamente, a forma de algum modo polida das palavras originárias ἐόν e ἐόντα. Só nestas palavras ecoa também ainda, na sua letra, aquilo a que aplicamos as palavras ἔστιν e εἶναι. O ε em ἐόν e ἐόντα é o ε da raiz ἐσ em ἔστιν, *est*, *esse* e "é". Pelo contrário, ὄν e ὄντα aparecem como determinações participiais sem raiz, ou exactamente como se elas devessem por si, e propriamente, designar aquilo que temos para pensar na forma gramatical que foi interpretada pelos gramáticos posteriores como μετοχή, *participium*: a participação na significação verbal e nominal da palavra.

Assim, ὄν diz "sendo/que é", no sentido de: *ser* um ente; mas ὄν designa ao mesmo tempo um *ente*, que é. Na duplicidade do sentido participial de ὄν, esconde-se a diferença entre "sendo" e "ente". O que, apresentado desta forma, parece, à primeira vista, uma subtileza gramatical, é,

na verdade, o enigma do ser. O particípio ὄν é a palavra
[318] para aquilo que na metafísica aparece como a transcendência transcendental e transcendente.

Na linguagem arcaica, também Parménides e Heraclito usam sempre ἐόν e ἐόντα.

Porém, ἐόν, "sendo", não é apenas o singular do particípio ἐόντα, "o ente [o que vai sendo]", mas designa antes o singular puro e simples, que, na sua singularidade, é unicamente o uno unicamente unificador, antes de todo o número.

Poderíamos afirmar com exagero, mas com o peso não menor da verdade: o destino da "terra do poente" está suspenso da tradução da palavra ἐόν, contanto que a tra*du*-*ção* [Über*setzung*] assente numa *tra*dução [*Über*setzung] que transponha para a verdade daquilo que, em ἐόν, vem a ter expressão na linguagem.

O que nos diz Homero sobre esta palavra? Conhecemos a situação dos Aqueus perante Tróia, no início da *Ilíada*. Há nove dias que grassa no acampamento dos Gregos a peste enviada por Apolo. Na reunião das tropas, Aquiles desafia o vidente Calcas a interpretar a ira do deus.

...τοῖσι δ' ἀνέστη
Κάλχας Θεστορίδης οἰωνοπόλων ὄχ' ἄριστος
ὃς ᾔδη τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα
καὶ νήεσσ' ἡγήσατ' 'Αχαιῶν Ἴλιον εἴσω
ἣν διὰ μαντοσύνην, τήν οἱ πόρε Φοῖβος 'Απόλλων·

Voβ traduz:

... De novo se ergueu
Calcas, o Testórida, o mais sábio dos áugures,
Que reconheceu o que é, o que será ou o que foi,
Que também conduziu os barcos dos Aqueus para Tróia,
Através do espírito divinatório com que Febo Apolo o honrou.

Antes de Homero fazer falar Calcas, caracteriza-o como o vidente. Aquele que pertence ao domínio da vidência é um tal ὃς ᾔδη... "que conhecera...": ᾔδη é o mais-que-perfeito do perfeito οἶδεν, ele viu. Só quando alguém viu é que vê propriamente. Ver é ter visto. O visto [319] surgiu e permanece, para ele, em vista. Um vidente sempre já viu. Vê em antecipação tendo visto antecipadamente. Vê o futuro a partir do perfeito. Quando o poeta narra o ver como o ter visto do vidente, tem de dizer no mais-que--perfeito o facto de que o vidente viu: ᾔδη, ele vira. De que é que o vidente se tornou vidente antecipadamente? Manifestamente, apenas daquilo que está presente [*an-west*] na claridade que atravessa a sua visão. O visto de um tal ver só pode ser o-que-está-presente no domínio do não-encoberto. Então o que é que está presente? O poeta indica três coisas: τά τ' ἐόντα, não só o ente, τά τ' ἐσσόμενα, como também o que se há-de tornar ente, πρό τ' ἐόντα, como ainda o ente que foi.

A primeira coisa que retiramos da palavra poética é que τά ἐόντα se distingue de τά ἐσσόμενα e de πρό ἐόντα. De acordo com isto, τά ἐόντα designa o ente no sentido de "o-que-é-actual" [*das Gegenwärtige*]. Quando nós, os pósteros, dizemos "actual", então temos em vista ou o que pertence a um "agora", e representamos isso como algo de intra-temporal, sendo o "agora" tido como uma fase no decurso do tempo; ou pomos o "actual" em relação com o que está perante como objecto [*das Gegen-ständige*]. Isto, sendo aquilo que é objecto, é posto em relação com um sujeito que representa. Se, todavia, usamos "actual" para a sobredeterminação de ἐόντα, ficamos obrigados a compreender o actual a partir da essência de ἐόντα e não ao contrário. Porém, ἐόντα é também o que passou e o que virá. Ambos são um modo de o-que-está-presente [*das Anwesende*][9], a

[9] N.T. *Gegenwärtig (sein)* e *anwesend (sein)* são expressões que, no

saber, do que está não-actualmente presente [*das ungegenwärtig Anwesende*]. Ao que está actualmente presente [*das gegenwärtig Anwesende*] chamam também os gregos, precisando, τὰ παρεόντα; παρά significa "junto de", a saber, o que chega junto do não-estar-encoberto. O *gegen* (["contra", "perante"] em *gegenwärtig* ["actual", "presente"] não tem em vista o que está presente no sujeito, mas sim a região-de-encontro aberta [*die offene Gegend*][10] em que tem lugar o não-estar-encoberto – no qual se demora aquilo que aí chegou, entrando e permanecendo no seu

---

alemão corrente, designam exactamente o mesmo: *(estar) presente*. Para manter a distinção que Heidegger faz, traduziu-se *gegenwärtig* por "actual" e *anwesende* por "presente". Esta tradução tem a vantagem de permitir traduzir das *gegenwärtig Anwesende* por "o actualmente presente" e *das ungegenwärtig Anwesende* por "o não-actualmente presente" (de outro modo, seria necessário traduzir por "o presentemente presente" e "o não-presentemente presente").

[10] N.T.: Há aqui um jogo de palavras insusceptível de ser traduzido. O prefixo (bem como a preposição) *gegen* designa, geralmente, o facto de x vir *contra* y, de forma que fica *perante* y. O que Heidegger diz é que esse *gegen*, em *gegenwärtig* ("actual", "pre-sente"), não significa que aquilo que é actual e está presente esteja *perante* um sujeito (venha *contra* ele), mas sim que aquilo que é actual e está presente se encontra numa *Gegen-d* (num "sítio", numa "zona", numa "região") que está "aberta" (como uma clareira), no sentido em que, nela, tem lugar o não-estar-encoberto dos entes. "Sítio" seria uma boa tradução, pois já desde GA20 e de *Sein und Zeit* que Heidegger usa o termo *Gegend* para designar o espaço mais imediato, o espaço que se habita, o espaço do que é relevante e do que tem sentido para nós na nossa lida quotidiana – quer dizer, o "sítio" em que se está, como coisa diferente de um mero "lugar" no espaço métrico (de uma qualquer coordenada num espaço não-habitado, não investido de sentido). Contudo, em todo este volume, optou-se por traduzir *Gegend* por "região-de-encontro" – uma tradução que tem de facto a vantagem de reproduzir alguma da força de *gegen* em *Gegend*.

interior. Em conformidade com isto, "actual", enquanto determinação dos ἐόντα, significa o mesmo que: chegado a uma demora [*Weile*] no interior da região-de-encontro do não-estar-encoberto. O ἐόντα, que é dito em primeiro lugar, que, por isso, é acentuado e que, com isso, propriamente se diferencia de προεόντα e ἐσσόμενα, designa, para os gregos, o-que-está-presente [*das Anwesende*] na [320]
medida em que isso chega, no sentido exposto, a uma demora interior à região-de-encontro do não-estar-encoberto. Uma tal vinda é a autêntica chegada, é o estar-presente [*das Anwesen*][11] do que está autenticamente presente. Também o que passou e o que virá é algo-que-está-presente, nomeadamente dentro fora da região-de-encontro do não-estar-encoberto. O que está não-actualmente presente é o-que-está-ausente [*das Ab-wesende*]. Enquanto tal, permanece referido de forma essencial ao que está actualmente presente, na medida em que ou chega à região-de--encontro do não-estar-encoberto ou se vai dele. Também o-que-está-ausente é algo-que-está-presente e, enquanto algo-que-está-ausente do não-estar-encoberto, está presente nele. Também o que passou e o que virá são ἐόντα. Assim, ἐόν significa: "estando presente no não-estar-encoberto".

Resulta deste esclarecimento de ἐόντα que, também na experiência grega, o-que-está-presente permanece ambíguo e, na verdade, necessariamente ambíguo. Por um lado, τὰ ἐόντα significa o que está actualmente presente,

[11] N.T. *Das Anwesen* é a substantivação do infinitivo *anwesen* ("estar presente", "vir à presença"), e designa o ser (o estar a ser: infinitivo) dos entes, quando estes são interpretados como "o-que-está-presente". Segundo Heidegger, é assim que os entes são interpretados pelos Gregos, de forma que o "ser" dos entes é percebido como o "estar-presente", como a presença (*Anwesenheit*) dos entes. Daí a tradução de das *Anwesen* por "o estar-presente".

mas, por outro, também tudo que está presente: o que está actualmente e o que está não-actualmente a ser [*das gegenwärtig und das ungegenwärtig Wesende*]. Porém, o-que-está-presente, em sentido mais lato, é algo que não podemos nunca representar, segundo o hábito do nosso visar-conceptual, como conceito geral de "o-que-está-presente" enquanto coisa diferente de algo particular que está presente: o que está actualmente presente; pois, de acordo com as próprias coisas, é justamente o que está actualmente presente e o não-estar-encoberto que nisso campeia que perpassam, campeando, o estar-a-ser do que está ausente – sendo isto o não-actualmente presente.

O vidente está perante o-que-está-presente, perante o seu não-estar-encoberto, que, ao mesmo tempo, clareou o encobrimento do que está ausente enquanto tal. O vidente vê, na medida em que viu tudo enquanto algo-que-está--presente; καὶ, e só por isso, νήεσσ' ἡγήσατ', pôde guiar os barcos dos Aqueus até Tróia. Ele é capaz disto através da μαντοσύνη concedida pelo deus. O vidente, ὁ μάντις, é o μαινόμενος, o que delira. Porém, em que consiste a essência [*Wesen*] do delírio? O que delira está fora de si. Está
[321] fora. Perguntamos: "fora" para onde? e "fora" de quê? "Fora" da simples afluência do que está na ordem do dia [*das Vorliegende*][12], daquilo que apenas actualmente está presente, e "fora" em direcção ao que está ausente, e com isso, ao mesmo tempo, "fora" em direcção ao que está actualmente presente, na medida em que isto não é mais do que algo que, ao chegar, constantemente parte. O vidente está fora de si – fora de si na extensão unida do estar presente

[12] N.T. *Das Vorliegende* significa: o que está de tal forma perante que se encontra disponível (pode ser olhado, manejado, usado, etc.) – e, por isso, corresponde ao que está "na ordem do dia", isto é, àquilo que presentemente nos ocupa no horizonte mais imediato. Daí a tradução por "o que está na ordem do dia".

daquilo que, de cada modo, está presente. Por isso, ele pode, a partir do "estar fora" nesta extensão, ao mesmo tempo ir e voltar ao presente imediato – que é aquilo que a peste furiosa é. O frenesim do "estar fora" – que é um "estar fora" que vê – não consiste no facto de aquele que está nesse frenesim se enfurecer, revirar os olhos e torcer os membros. O frenesim do vidente não é incompatível com a discreta calma do recolhimento do corpo.

Para o vidente, tudo o que está presente e tudo que está ausente se reúnem em *um* estar-presente , e aí se preserva a descoberto [*gewahrt*][13]. A nossa antiga palavra *war* ["era", "foi"] significa "protecção". Conhecemo-la, ainda, em *wahrnehmen* ["perceber", "percepcionar"], isto é, acolher no domínio do que se preserva a descoberto [*in die Wahr nehmen*], em *gewahren* ["descobrir", "notar"] e *verwahren* ["guardar, preservar"]. Há que pensar o "preservar a descoberto" [*das Wahren*] como o pôr-a-salvo que faz clarear e reúne [*das lichtend-versammelnde Bergen*]. O estar-presente preserva a descoberto [*wahrt*], no não-estar-encoberto, aquilo que está presente – tanto o que está actualmente presente quanto o que está presente, mas não actualmente. O vidente fala a partir do preservar-se a descoberto do que está presente. Ele é aquele que *diz* o domínio do que se preserva a descoberto [*die Wahr*].

Pensamos aqui o domínio do que se preserva a descoberto no sentido da reunião que clareia e põe a salvo – e é como tal que esse domínio indica um traço fundamental, até aqui velado, do estar-presente, isto é, do ser.

---

[13] N.T. O verbo *wahren* significa "conservar", "preservar", etc.; mas, como o resto deste parágrafo documenta, Heidegger usa-o como se tivesse uma relação com *Wahr-heit*, com a "verdade" enquanto não--escondimento, não-estar-encoberto, isto é, como o estar-a-descoberto que caracteriza os entes (o-que-está-presente). Daí a tradução de *wahren* por "preservar a descoberto".

Um dia aprenderemos a pensar a nossa já gasta palavra *Wahrheit* ["verdade"] a partir de *Wahr* ["domínio do que se preserva a descoberto"], e experimentaremos o facto de que a verdade é o acto de se preservar a descoberto [*Wahrnis*] do ser, e de que o ser, enquanto estar-presente, lhe pertence. Ao acto de se preservar a descoberto, como protecção do ser, corresponde o pastor – o qual tem tão pouco que ver com um pastoreio idílico e uma mística da natureza que ele apenas pode ser pastor do ser na medida em que continua a ser aquele que ocupa o lugar que é o do nada. Ambas as coisas são a mesma. Ambas as coisas são coisas de que o homem só é capaz no quadro do estar--decidido-abrindo o ser-o-aí [*Ent-schlossenheit des Da--seins*][14].

O vidente é aquele que já viu o todo do que está presente no seu estar-presente; dito em latim: *vidit*; em alemão: *er steht im Wissen* ["ele está no saber"]. Ter visto é a essência [*Wesen*] do saber. No ter visto, sempre já entrou em jogo uma outra coisa diferente da execução de um

---

[14] N.T. *Ent-schlossenheit* vem de *sich entschliessen*: "decidir-se", "tomar uma decisão", etc., mas, ao mesmo tempo, – se atendermos à sua composição (como Heidegger faz, escrevendo *Ent-schlossenheit*) –, pode significar também "abrir", "des-aferrolhar" (como se *–schlossenheit* viesse de *schliessen*: "fechar", "aferrolhar"). Já em *Sein und Zeit*, o termo designa a "autenticidade" como autêntica *abertura* disso que é o *Da-sein*. O *Da-sein* (o domínio de não-escondimento, do não-estar-encoberto, em que se é e se tem de ser) tende a ser algo para que não se está voltado *enquanto tal* (é isso que significa, acima de tudo, a "inautenticidade" quotidiana), algo que ainda não foi *aberto*, *desaferrolhado como tal* (vive-se fechado naquilo que "está na ordem do dia" sem se atender o *Dasein* no seu todo e como tal, de forma que não se está autenticamente a *ser* o *Dasein* que se é). A *Entschlossenheit* designa esta abertura do *Dasein* como tal (ou, se quiser, *ao Dasein* como tal). É por tudo isto que se traduz *Ent-schlossenheit des Daseins* por "estar-decidido-abrindo o ser-o-aí [enquanto tal]".

processo óptico. No ter visto, a relação com o-que-está--presente é anterior a todo o tipo de apreensão sensível e não-sensível. É a partir daí [dessa relação anterior] que o [322]
ter visto está relacionado com o estar-presente que clareia. O ver não se determina a partir do olho, mas sim a partir da clareira do ser. A insistência [*Inständigkeit*][15] nela é a estrutura de todos os sentidos humanos. O estar-a-ser como ter visto é o saber. Este mantém a vista. Recorda o estar-presente. O saber é a memória do ser. É por isso que Μνημοσύνη é a mãe das Musas. O saber não é a ciência no sentido moderno. O saber é a preservação a descoberto do domínio do ser que se preserva a descoberto [*das Gewahren der Wahrnis des Seins*].

Para onde foi que nos tra-duziu a palavra de Homero? Para os ἐόντα. Os Gregos experimentam o ente como o actualmente e não-actualmente presente – como estando presente no não-estar-encoberto. A nossa palavra que traduz ὄν por "ente/sendo/que é" já não tem, agora, um carácter embotado; "ser", como tradução de εἶναι, e esta palavra grega ela própria já não são pseudónimos superficialmente usados para quaisquer vagas representações de algo indeterminadamente geral.

Ao mesmo tempo, revela-se que o ser como estar--presente do que está presente, em si mesmo, é já a verdade, contanto que pensemos o estar-a-ser da verdade como reunião que faz clarear e põe a salvo [*lichtend-bergende Versammlung*]; contanto que nos mantenhamos livres do posterior – e hoje óbvio – pressuposto da Metafísica segundo o

[15] N.T. *Inständigkeit* é o termo que Heidegger passa a utilizar – a partir de GA31 – para designar aquilo que, em *Sein und Zeit*, é designado por *Existenz* como autenticidade (como viver constantemente comprometido com a *Entschlossenheit*, com a decisão que abre ao *Dasein* como tal). A tradução por "insistência" pretende dar a ideia de um *empenho persistente* na abertura ao *Dasein* como tal e no seu todo.

qual a verdade é uma propriedade do ente ou do ser. O ser (diz-se esta palavra tal como foi pensada) é o εἶναι como estar-presente, é, de um modo oculto, uma propriedade da verdade – não, obviamente, da verdade como uma característica do conhecimento, seja ele divino ou humano, e não, obviamente, uma propriedade no sentido de uma qualidade. Além disso, ficou claro: τὰ ἐόντα designa, de um modo ambíguo, tanto o que está actualmente presente quanto também o não-actualmente presente, o qual, compreendido a partir daquele, é o que está ausente. Mas o actualmente presente não se acha entre [as duas partes de] o que está ausente como um pedaço cortado. Se o que está presente se encontra, de antemão, no domínio da visão, tudo está a ser em conjunto [*west... zusammen*], um traz o outro consigo, este deixa escapar aquele. O actualmente presente no não-estar-encoberto demora-se nele como na região-de-encontro aberta [*offene Gegend*]. O que se demora actualmente nesta região-de-encontro (o-que-se-demora [*Weilige*]) surge nela a partir do encobrimento e
[323] chega ao não-estar-encoberto. Mas o que está presente *é* demorando-se como o que chega [*weilend ankünftig*], na medida em que também já se vai para fora do não-estar--encoberto e em direcção ao encobrimento. O que está actualmente presente demora-se por uma vez [*jeweils*]. É algo que se está a demorar na chegada [a partir da origem] e na ida [que o faz partir]. O demorar-se é a passagem da chegada à partida. O-que-está-presente é o-que-se--demora-por-uma-vez [*das Je-weilige*]. Demorando-se passageiramente, está ainda a demorar-se na chegada [a partir da origem] e a demorar-se já na ida [que o faz partir]. O que está presente demorando-se por uma vez, o presente actual, está a ser [*west*] a partir do estar-ausente. Isto é precisamente o que há a dizer do que está autenticamente presente – o qual a nossa representação habitual gostaria de separar de todo o estar-ausente.

Τὰ ἐόντα designa a multiplicidade unida daquilo que se demora por uma vez. Qualquer coisa que está de tal forma presente no não-estar-encoberto está a ser [*west*] por uma vez em relação a qualquer outra coisa e segundo o seu modo [de estar a ser].

Finalmente, retiramos da passagem de Homero ainda isto: τὰ ἐοντα, o (assim chamado) ente, não designa, de todo, as coisas da natureza. Com ἐόντα, o poeta designa, no caso presente, a situação dos Aqueus diante de Tróia, a cólera do deus, a fúria da peste, o fogo dos mortos, o desnorte dos príncipes e outras coisas mais. Τὰ ἐόντα, na linguagem de Homero, não é nenhum termo filosófico, mas sim uma palavra dita de forma pensada e pensante. Não designa nem apenas as coisas da natureza nem de todo os objectos que apenas estão perante um representar humano. O homem também pertence aos ἐόντα; ele é aquele presente que, percebendo, fazendo clarear e, assim, reunindo, faz que o-que-está-presente como tal esteja a ser [*wesen*] no não-estar-encoberto. Se, na caracterização poética de Calcas, o-que-está-presente é pensado em relação ao ver do vidente, então isso significa, pensado de um modo grego, que o vidente como aquele que viu é alguém presente, alguém que pertence ao todo do que está presente num sentido extraordinário. Mas não significa que o-que--está-presente seja e seja apenas como o objectivo na dependência da subjectividade do vidente.

Τὰ ἐόντα, o que está actualmente e não-actualmente presente, é o nome que, sem dar nas vistas, diz aquilo que, no Dito de Anaximandro, vem expressamente a ter expressão na linguagem. A palavra designa aquilo que, sendo o [324]
ainda não-dito, se dirige a todo o pensar não estando dito nele. A palavra designa aquilo que, de ora em diante, de forma expressa ou não, ocupa todo o pensar ocidental.

Só algumas décadas depois de Anaximandro é que, através de Parménides, ἐόν (que-está-presente) e εἶναι

(estar-presente) se tornam a palavra fundamental – dita de forma expressa – do pensar ocidental. É certo que isto não acontece por Parménides ter interpretado o ente de forma "lógica", a partir da proposição e da sua cópula, como ensina ainda hoje a ideia errada que é corrente. No quadro do pensar grego, nem sequer Aristóteles foi tão longe, quando pensou o ser do ente a partir da κατηγορία. Aristóteles percebia o ente como aquilo que, estando perante, já está disponível para a proposição, isto é, como aquilo que está de cada vez presente de forma não-encoberta. Aristóteles não tinha de todo necessidade de interpretar o ὑποκείμενον, a substância, a partir do sujeito da proposição, porque a essência [*Wesen*] da substância, isto é, em grego, a essência [*Wesen*] da οὐσία, já havia sido tornada manifesta no sentido de παρουσία. Mas Aristóteles também não pensou a presença do que está presente a partir do carácter de objecto que inere ao objecto da proposição [*aus der Gegenständlichkeit des Satzgegenstandes*], mas sim como a ἐνέργεια, que, na verdade, está separada por um abismo da *actualitas* do *actus purus* da escolástica medieval.

O ἔστιν de Parménides, porém, não visa o "é" como cópula da proposição. Designa o ἐόν, o presente do que está presente. O ἔστιν corresponde à pura pretensão [*Anspruch*] do ser, antes da distinção em οὐσι'α primeira e οὐσία segunda, em *existentia* e *essentia*. Mas, assim, o ἐόν é pensado a partir da plenitude do não-estar-encoberto dos ἐόντα – uma plenitude que está encoberta e não está posta em relevo, mas que era familiar para o mundo grego arcaico, sem que ele fosse capaz e tivesse necessidade de experimentar a essência [*Wesen*] dessa plenitude ela própria de todos os pontos-de-vista.

É a partir da experiência do ἐόν dos ἐόντα – dito de uma forma não-conceptual – que são ditas as palavras fundamentais do pensar arcaico: Φύσις e Λόγος, Μοῖρα e "Ερις, 'Αλήθεια e "Εν. Só passando pelo "Εν, que se

deve pensar no âmbito das palavras fundamentais, é que o ἐόν e o εἶναι se tornam uma palavra fundamental expressa que designa o que está presente. Só a partir do destino do ser como Ἓν é que, depois de revoluções essenciais, a [325] idade moderna chega à época da monadologia da substância – a qual chega atinge alcança a sua conclusão na *Fenomenologia do Espírito.*

Não foi Parménides que interpretou o ser de forma lógica: muito pelo contrário, foi a Lógica, nascida da Metafísica e, ao mesmo tempo, dominando sobre ela, que levou a que a riqueza essencial do ser – albergada nas palavras fundamentais arcaicas – permanecesse soterrada. Foi assim que o ser pôde chegar ao fatal estatuto de ser o conceito mais vazio e mais geral.

Mas, desde a madrugada do pensar, "ser" designa o estar-presente do que está presente, no sentido da reunião que faz clarear e põe a salvo, que é como o Λόγος é pensado e designado. O Λόγος (λέγειν, recolher, reunir) é experimentado a partir da 'Αλήθεια, do pôr-a-salvo que desencobre. O referido estar-a-ser [*Wesen*] de Ἔρις e Μοῖρα esconde-se na sua essência [*Wesen*] discordante – dois nomes que, ao mesmo tempo, designam a Φύσις.

É no quadro da linguagem destas palavras fundamentais, pensadas a partir da experiência do estar-presente, que as palavras do Dito de Anaximandro falam: δίκη, τίσις, ἀδικία.

O pronunciamento [*Anspruch*] do ser, que fala nestas palavras, determina a filosofia na sua essência [*Wesen*]. A filosofia não nasceu do mito. Ela só nasce do pensar, no pensar. Mas o pensar é o pensar do ser. O pensar não é coisa que "nasça". Ele é, na medida em que o ser está a ser [*west*]. Mas a queda [*Verfall*][a] do pensar nas ciências e na

[a] 1.ª edição de 1950: queda no ente ao haver esquecimento do ser; cf. *Ser e Tempo.*

crença é o perverso [*böse*][b] destino do ser. Na madrugada do seu destino, o ente, τὰ ἐόντα, vem a ter expressão na linguagem. O que é que o Dito de Anixamandro retira da plenitude reprimida daquilo que chega deste modo e o que é que o Dito retira daí de forma a trazê-lo àquilo que se diz? Segundo o texto supostamente autêntico, o Dito reza assim:

...κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας.

Na tradução corrente:

...segundo a necessidade; pois eles pagam castigo e penitência uns aos outros pela sua injustiça.

O Dito, também agora, consiste ainda em duas propo-
[326] sições; da primeira, apenas as últimas palavras se conservam. Começamos pelo esclarecimento da segunda proposição.

O αὐτά refere-se ao que foi designado na proposição precedente. Só isto pode ser visado: τὰ ὄντα, o que está presente no todo, o que está actualmente e não-actualmente presente no não-estar-encoberto. Se se designa isto expressamente com a palavra ἐόντα ou não, pode permanecer em aberto, de acordo com a incerteza a respeito do texto. O αὐτά designa tudo o que está presente, que é no modo do "por-uma-vez": deuses e homens, templos e cidades, mar e terra, águia e cobra, árvore e arbusto, vento e luz, pedra e areia, dia e noite. O que está presente pertence à unidade do estar-presente, na medida em que cada ente fica presente a outro ente na sua demora, demorando-se com ele. Esta multiplicidade (πολλά) não é a adição

[b] 1.ª edição de 1950: mas não "mau" (*schlecht*).

em série de objectos separados, por detrás dos quais se encontrasse algo que os abrangesse em conjunto. No estar-presente enquanto tal campeia, antes, o demorar-se-em-relação de uma reunião encoberta. Por isso, Heraclito, tendo em vista este estar-a-ser no estar-presente que reúne unindo e desencobrindo, chama Ἕν (o ser do ente) ao λόγος.

Como, porém, experimenta Anaximandro, de antemão, o todo do que está presente – o qual, demorando-se por uma vez na relação, chegou ao não-estar-encoberto? O que é que, no fundo, atravessa o que está presente em toda a sua extensão? A última palavra do Dito di-lo. É por essa palavra que temos de começar a tradução. Ela designa a característica fundamental do que está presente: ἡ ἀδικία. Traduz-se à letra por "a injustiça". Mas esta letra é já fiel à palavra? Quer isto dizer: a palavra que se usa na tradução tem em atenção aquilo que, no Dito, vem a ter expressão na linguagem? O αὐτά – o todo daquilo que está presente por uma vez no não-estar-encoberto – está posto perante o olhar?

Em que medida é que aquilo que está presente por uma vez se encontra na injustiça? O que é injusto naquilo que está presente? O direito que assiste ao que está presente não é o de se demorar e permanecer de cada vez e por uma vez[16], de forma que preenche o seu estar-presente?

---

[16] N.T. A expressão *je und je* significa, geralmente, "sempre", "de cada vez" no sentido de: "sendo uma vez mais outra, mais outra *ad infinitum*". Mas Heidegger, muito claramente, interpreta o *je* em *je-weilig* como significando "por uma vez", ou "de cada vez" no sentido de "uma só vez", não no sentido de "sempre" (note-se como, diversas vezes, Heidegger explica a expressão *das Jeweilige* como "demora *passageira*"). Por isso, traduziu-se *je* (em *Je-weiliges* etc.) por "por uma vez", e *je und je* por "de cada vez e por uma vez". O mesmo vale para o advérbio *jeweils*, já traduzido acima por "por uma vez". Na opinião do

Antes de mais, a palavra ἀ-δικία significa que a δίκη fica de fora. Costuma traduzir-se δίκη por "justiça/ direito" [*Recht*]. Nas traduções do Dito até se encontra,
[327] para traduzir isso, "castigo". Se pusermos de parte as nossas representações jurídico-morais, se nos detivermos naquilo que vem à expresssão, então ἀ-δικία significa que, onde ela campeia, passa-se algo de indevido. Isto quer dizer: algo saiu das articulações que lhe são próprias [*etwas ist aus den Fugen*]. Mas de que é que se está a falar? Daquilo que está presente por uma vez. Mas, naquilo que está presente, onde é que há "articulações" [*Fugen*]? Onde é que, nisso, há alguma articulação [*Fuge*]? Como pode o que está presente estar sem articulação, ἄδικον, quer dizer, sair da sua articulação [*aus der Fuge sein*][17]?

---

autor desta tradução, esta é uma das chaves para a compreensão da interpretação heideggeriana do Dito de Anaximandro. Em termos populares, poderia dizer-se que está aqui em causa o problema de que "só se vive uma vez" – e o que se procurou fazer, ao traduzir *je und je* por "de cada vez e por uma vez", etc., foi deixar claro, para o leitor português, que é daquele problema que se trata aqui.

[17] N.T. A palavra *Fuge* significa "juntura", "articulação", "articulação" (isto é, a ligação entre duas coisas que encaixam uma na outra, por isso a ligação que é *próprio* que elas tenham). Por incluir esta conotação com uma ligação *apropriada*, *Fuge* significa também *Passlichkeit, Angemessenheit* ("adequação", "conformidade com o que é próprio", "conveniência" – não no sentido de "o que interessa", "o que traz benefício", mas sim no sentido de "decência", "decoro", como na expressão "guardar as conveniências"). Porém, *Fuge* usa-se, sobretudo, na expressão *aus den Fugen sein*, "sair dos eixos" (isto é, "sair do que é próprio"). Optou-se por traduzir esta expressão por "sair das articulações apropriadas", e optou-se por traduzir *Fuge* por "articulação". O defeito destas opções é que "articulação" (bem como "articulação apropriada" ou "articulação própria") não sugere, de todo, a noção de "conveniência". Porém, este defeito é remediado adiante, pois, como

O Dito diz inequivocamente que aquilo que está presente está na ἀδικία, quer dizer, saiu da sua articulação própria. Isto, porém, não pode querer dizer que já não está presente. Mas também não diz apenas que é ocasionalmente, ou talvez em qualquer uma das suas propriedades, que aquilo que está presente saiu da sua articulação própria. O Dito diz: o que está presente – como presente que é – saiu da sua articulação. A articulação tem de pertencer ao que está presente enquanto tal, juntamente com a possibilidade de sair da articulação. O que está presente é o que se demora por uma vez. A demora [*die Weile*] está a ser [*west*] enquanto chegada passageira à ida. A demora está a ser [*west*] entre o chegar de algures e o partir para algures. É entre este duplo estar-ausente [*Ab-wesen*] que o estar-presente de tudo o que se demora está a ser [*west*]. É neste "entre" que se *articula* aquilo que se demora por uma vez. Este "entre" é a articulação [*Fuge*] em que, desde a origem até à partida, se articula por uma vez aquilo que se demora. O estar-presente do que se demora arremessa-se em direcção ao "de onde" da origem e ao "para onde" da partida. O estar-presente articula-se no estar-ausente em ambas as direcções. O estar-presente está a ser [*west*] numa tal articulação. O que está presente desponta do chegar da origem, e vai-se na ida – as duas coisas ao mesmo tempo e, na verdade, na medida em que se demora. A demora está a ser [*west*] na articulação.

Então, o que se demora por uma vez está, porém, precisamente na articulação do seu estar-presente, e não está de modo nenhum – poder-se-ia dizer agora – na não-arti-

---

se verá, o próprio Heidegger se encarrega de explicar *Fuge* como *Fug*, que se traduzirá por "conveniência" e "o que convém", no sentido de "o que é próprio", "o que é apropriado", portanto "o que é decente, decoroso", "decência", "decoro".

culação [*Un-Fuge*], na ἀδικία. Só que é isto mesmo que o Dito diz. Ele fala a partir da experiência essencial de que a ἀδικία é a característica fundamental dos ἐόντα.

O que se demora por uma vez, enquanto algo que se demora, está a ser [*west*] na articulação que articula o estar-presente no duplo estar-ausente. Porém, o que se demora por uma vez, enquanto o-que-está-presente, pode – precisamente ele e só ele – demorar-se [*sich verweilen*], ao mesmo tempo, na demora. O que chega pode até insistir na sua demora, apenas para continuar, através disso, mais presente – "presente" [aqui] no sentido de "o-que-persiste" [*Beständiges*]. O que se demora por uma vez permanece
[328] insistindo no seu estar-presente. E de tal modo que ousa subtrair-se à sua demora passageira[18]. Aferra-se à obstinação do permanecer insistente[19]. Volta as costas a tudo o mais que está presente. Insiste, como se fosse isto o demorar-se [*Verweilen*], na persistência [*Beständigkeit*] do continuar-a-persistir [*fort-bestehen*].

Estando a ser [*wesend*] na articulação da demora, o que está presente sai da articulação e, enquanto o-que-se-demora-por-uma-vez, é na não-articulação. Ao estar-presente do que está presente, ao ἐόν dos ἐόντα, pertence a ἀδικία. Então, este estar na não-articulação seria o estar-a-ser de tudo o que está presente. Assim, viria à luz, no Dito

---

[18] N.T. O verbo *sich herausnehmen* signfica: "atrever-se", "ousar", "permitir-se...", etc.. Mas aqui, construído com a preposição *aus*, significa também: "subtrair-se a...", "retirar-se de...", etc.. Daí a tradução por: "permite-se a subtracção a..." "ousa subtrair-se a...".

[19] N.T. O verbo *sich aufspreizen* significa: "empertigar-se", "pavonear-se", etc.. Mas Heidegger usa-o aqui como em GA 21 (pág. 255 e sgs.) – e em conformidade com o seu sentido na obra de Hegel –, de forma que significa também: "espalhar-se fechando-se sobre si próprio". Daí a tradução por "aferrar-se", que inclui a alusão ao "fechar-se sobre si próprio" e à "soberba", "arrogância".

inicial do pensar, o pessimismo, para não dizer niilismo, da experiência do ser grega.

Mas o Dito diz mesmo que o ser do que está presente consiste na não-articulação? Diz e não diz. O Dito nomeia, na verdade, a não-articulação como a característica fundamental do que está presente, mas só para dizer:

διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην... τῆς ἀδικίας.

"Têm de pagar penitência", traduz Nietzsche; "pagam castigo", traduz Diels, "pela sua injustiça". Mas não se fala nunca de "pagar", tão pouco de castigo e de penitência e de que algo seja punível ou tenha mesmo, segundo a opinião daqueles para quem só o que foi vingado vale como sendo o justo, de ser vingado.

Entretanto, a "injustiça das coisas" – dita sem pensar – foi esclarecida, a partir do estar-a-ser – este pensado – do que se demora por uma vez, como a não-articulação no demorar-se. A não-articulação consiste no facto de que o--que-se-demora-por-uma-vez procura insistir na demora, no sentido, apenas, do "persistir". O demorar-se como permanecer, se pensado a partir da articulação da demora, é a rebelião contra o mero durar. No próprio estar-presente, que faz demorar-se por uma vez aquilo que está presente na região-de-encontro do não-estar-encoberto, entra em rebelião a insistência [*Beständigung*]. Através deste elemento de rebelião da demora, o que se demora por uma vez insiste na mera persistência [*Beständigkeit*]. O que está presente, então, está a ser [*west*] sem e contra a articulação da demora. O Dito não diz que aquilo-que-está-presente-demorando--se-por-uma-vez se perde na não-articulação. O Dito diz que aquilo que se demora por uma vez διδόναι δίκην, dá articulação, em vista da não-articulação.

Que significa aqui "dar"? Como é que é suposto que [329]
aquilo que se demora por uma vez – o qual está a ser [*west*]

na não-articulação – possa dar articulação? Pode dar aquilo que não tem? Se dá, então não oferece, precisamente, a articulação? Em que direcção e como é que os que estão presentes demorando-se por uma vez dão articulação? Temos de perguntar mais claramente, isto é, a partir da própria coisa.

Como é que é suposto que aquilo que está presente enquanto tal dê a articulação do seu estar-presente? O "dar" aqui designado só pode assentar no modo do estar--presente. Dar não é apenas entregar [*Weggeben*]. Mais originário que isso é o "dar" no sentido de "conceder" [*Zugeben*]. Um tal "dar" dá lugar a que aquilo que é outro tenha aquilo que lhe pertence [*läßt gehören*][20]. O que pertence ao que está presente é a articulação na sua demora, que aquilo que está presente articula na origem e na ida. Na articulação, o que se demora por uma vez conserva a sua demora. Assim, não aspira à não-articulação do mero permanecer. A articulação pertence ao que se demora por uma vez, que pertence à articulação. A articulação é a conveniência [*der Fug*][21].

---

[20] N.T. A expressão *gehören lassen* é, neste contexto, particularmente difícil de traduzir. Não apenas porque, como é sabido, *lassen*+ inf. tanto pode significar "deixar" quanto "fazer". Traduzir por "deixar pertencer" ou "fazer pertencer" seria, em todo o caso, redutor, pois a ideia em causa é a de um "abrir espaço para a pertença de...", "dar lugar a que x pertença a y", "deixar que haja lugar para que (x) pertença (a y)". Por isso, optou-se por uma tradução perifrástica: "dar lugar a que pertença (x a y)" ou "dar lugar a que (x) pertença (a y)".

[21] N.T. *Fug* é virtualmente um sinónimo de *Fuge*, mas tem uma conotação mais forte com a noção de "decência", "decoro", "conveniência" (cf. o dicionário Grimm, 4. b.: *das, was sich gebührt, Schicklichkeit, Wohlanständigkeit, decentia*). De acordo com o que se disse na nota sobre *Fuge*, não se usa aqui "conveniência" no sentido de "o que convém = o que é de interesse, o que é benéfico para alguém", mas sim no sentido de "o que convém = o que é próprio, o que é apropriado,

Δίκη, pensada a partir do ser como estar-presente, é a conveniência que faz convir e articular. 'Αδικία, a não--articulação, é a não-conveniência. Só continua a ser necessário que, ao pensarmos estas palavras escritas com letra maiúscula, também as pensemos em grande, de acordo com toda a sua força linguística.

O que está presente demorando-se por uma vez está presente na medida em que se demora, demorando-se desponta e desaparece, demorando-se sustém a articulação da passagem da origem à ida. Este "suster a passagem demorando-se por uma vez" é a permanência do que está presente – uma persistência que articula. O que precisamente acontece é que ela não insiste no mero permanecer. Não cai às mãos da não-articulação. Prevalece sobre a influência [*verwindet*][22] da não-conveniência. Demorando-se na sua demora, o-que-se-demora-por-uma-vez dá lugar a que pertença ao seu estar-a-ser, como estar-presente, a conveniência. O διδόναι designa este "dar lugar a que pertença".

---

por isso o que é decente e decoroso". Para além disso, pretende-se também que o leitor, ao ler a palavra "conveniência", não esqueça a sua etimologia. "Conveniência" vem de "convenientia": "acordo", "harmonia"; "proporção (das partes)". Ao traduzir δίκη por *Fug*, Heidegger tem de facto em vista algo de parecido com a "justiça" (que é tradução corrente para δίκη), pois tem em vista uma "articulação" entre os entes que corresponde a uma espécie de "decência" entre eles ou um "acordo" entre eles. (Embora não se restringindo ao homem, mas falando de todos os entes, Heidegger atribui à δίκη de Anaximandro um sentido parecido com o sentido de δίκη no *Protágoras* de Platão: cf. *Protágoras*, 322c e sgs.).

[22] N.T. O verbo *verwinden* significa geralmente: "aguentar", "suportar", "(vencer)", "prevalecer sobre...". Mas significa também "escapar à influência de algo", "não ceder a..." (cf. o dicionário Grimm, 3. c.: *sich dem Einfluss von etwas entziehen, etwas nicht nachgeben*). Daí a tradução por "prevalecer sobre a influência de...".

O estar-presente do que está presente demorando-se por uma vez não consiste na ἀδικία, tomada em si mesma, nem consiste na não-conveniência, mas sim no διδόναι δίκην... τῆς ἀδικίας, consiste no facto de que aquilo que está presente, de cada vez e por uma vez, dá lugar a que lhe pertença a conveniência. O que está actualmente presente não é impelido, como se fosse recortado, para o meio [das partes] do que está não-actualmente presente. O que está actualmente presente é o presente, na medida em que dá lugar a que ele próprio pertença ao não-presente:

διδόναι... αὐτὰ δίκην... τῆς ἀδικίας,

eles, os mesmos, dão lugar a que pertença a conveniência (na prevalência sobre a influência) da não-conve-
[330] niência. A experiência do ente no seu ser que vem aqui a ter expressão na linguagem não é pessimista e não é niilista; também não é optimista. Permanece trágica. Porém, esta é uma palavra pretensiosa. Talvez possamos, contudo, seguir o rasto da essência [*Wesen*] do trágico se não o esclarecermos do ponto-de-vista psicológico e estético, mas só pensarmos o seu modo de ser, o ser do ente, enquanto pensamos o διδόναι δίκην... τῆς ἀδικίας.

O que está presente demorando-se por uma vez, τὰ ἐόντα, está presente na medida em que faz pertencer a conveniência que faz convir. A quem pertence a conveniência da articulação e onde pertence? Quando é que os que estão presentes demorando-se por uma vez dão conveniência e de que modo? Directamente, o Dito não diz nada sobre isso, pelo menos até ao ponto em que pensámos, até aqui, as suas palavras. Se atendemos, porém, ao que ainda não foi traduzido, então o Dito parece dizer inequivocamente a quem ou ao quê se dirige o διδόναι:

διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις.

Os-que-estão-presentes-demorando-se-por-uma-vez fazem que a conveniência pertença ἀλλήλοις, uns aos outros. É assim que, correntemente, se costuma ler o texto. Faz-se referir o ἀλλήλοις a δίκην e a τίσιν – isto no caso de se representar, de todo, mais claramente e de se nomear expressamente o ἀλλήλοις, como faz Diels, enquanto Nietzsche, na sua tradução, até o omite. A mim parece-me, porém, que a referência imediata de ἀλλήλοις a διδόναι δίκην καὶ τίσιν não é nem necessária do ponto-de-vista linguístico, nem, acima de tudo, justificada do ponto-de-vista das próprias coisas. Por isso, é algo que continua a ser de indagar somente a partir das próprias coisas se o ἀλλήλοις também pode ser referido imediatamente a δίκην ou se não deve, em vez disso, ser referido apenas a τίσιν, que o precede imediatamente. A decisão a este respeito não depende do modo como se traduz o καί que se encontra entre δίκην e τίσιν. Determina-se, sim, a partir daquilo que τίσις significa aqui.

Costuma traduzir-se τίσις por "penitência". Assim, é natural que se traduza διδόναι por "pagar". Os seres que estão presentes por uma vez pagam penitência, liquidam--na como castigo (δίκη). O tribunal está completo, tanto mais que injustiça é coisa que não falta, embora ninguém saiba dizer muito bem em que é que ela consiste.

Na verdade, τίσις pode significar "penitência", mas não tem de significar "penitência", porque, com isso, não é nomeado o seu significado essencial e originário. Pois [331] τίσις é o apreciar. Apreciar algo significa: tê-lo em consideração e, assim, fazer justiça ao que é apreciado. A consequência essencial do apreciar, o fazer justiça a..., pode acontecer para o bem, como favor, ou em relação ao mal, como penitência. Porém, a mera elucidação da palavra não nos traz à própria coisa que a palavra diz no Dito, a não ser que já estejamos a pensar a partir da própria coisa que, no

Dito, vem a ter expressão na linguagem, como no caso de ἀδικία e δίκη.

Segundo o Dito, os αὐτά (τὰ ἐόντα), os que estão presentes por uma vez, estão na não-articulação. Enquanto se demoram, estão a demorar-se. Perseveram. Pois, na passagem da origem para a partida, percorrem a demora de um modo hesitante. São perseverantes: detêm-se em si mesmos. Na medida em que os que se demoram por uma vez, demorando-se, são perseverantes, seguem ao mesmo tempo, na sua perseverança, a inclinação para permanecerem em tal perseverança, e até insistem neste serem-perseverantes. Teimam na duração persistente e não se voltam para a δίκη, para a conveniência da demora.

Contudo, cada ser que se demora também já se dispersa em relação ao que é outro. Nenhum tem em consideração o estar-a-ser – que se demora – do outro. Os que se demoram por uma vez não têm respeito [*Rücksicht*] uns pelos outros, cada um parte, por uma vez, da procura do permanecer – uma procura que campeia no próprio estar--presente demorando-se, e que é sugerida por ele. Por isso, os que se demoram por uma vez não se desligam [uns dos outros] na mera ausência de respeito. É esta mesma ausência de respeito que os impele para o permanecer, de tal forma que eles ainda estão presentes como seres presentes. O que está presente no todo não se desmembra em partes que, apenas por ausência de respeito, se individualizassem, e não se dispersa naquilo que não tem estabilidade [*das Bestandlose*]. Pelo contrário, o Dito, agora, reza assim:

διδόναι... τίσιν ἀλλήλοις

eles, os que se demoram por uma vez, fazem pertencer uma parte à outra: o respeito de uma pela outra. A tradução de τίσις por "respeito" já coincidiria melhor com o

significado essencial do "ter em consideração" e "apreciar". Seria pensada a partir da própria coisa, a partir do estar-presente dos que são por uma vez. Mas a palavra *Rücksicht* ["respeito"] designa para nós – de um modo demasiado imediato – o ser humano, enquanto τίσις, de forma neutra, porque mais essencial, se diz de tudo o que está presente: αὐτά (τὰ ἐόντα). À nossa palavra *Rücksicht* ["respeito"] não falta apenas a amplitude necessária – falta, acima de tudo, o peso [necessário] para falar como palavra [332]
que traduza τίσις no quadro do Dito e em correspondência com a δίκη como "a conveniência".

Ora, a língua alemã possui uma velha palavra arcaica, que, tipicamente, nós, os de hoje, só utilizamos, de novo, na sua forma negativa e que, para além disso, só conhecemos como depreciação, tal como a palavra *Unfug*[23]. Habitualmente, esta última palavra não designa para nós mais do que um comportamento impróprio e baixo, algo que é perpetrado de uma forma grosseira.

Ainda se usa, de forma similar, a palavra *ruchlos* no sentido de vil e vergonhoso: sem cuidado por... [*ohne Ruch*][24].

---

[23] N.T. Palavra que se tem traduzido por "não-articulação", mas que, no alemão corrente, significa "abuso", "excesso", "travessura", "disparate".

[24] N.T. Quem é "vil" ou faz coisas "vergonhosas" age sem respeito por..., sem cuidar de...; por isso, Heidegger interpreta o termo *Ruch* – que, como *Geruch*, significa geralmente "cheiro", mas que também pode significar "fama", "renome" – como vindo de *ruch-los* e como significando, supostamente em conformidade com o alemão da Idade Média, "cuidado", "respeito" (por...). Note-se também que Heidegger usa aqui o termo *Ruch* para designar o mesmo fenómeno que, em *Sein und Zeit* e textos afins, tem o nome de *Sorge* (*Ruch* designa esse fenómeno tal como é apreendido pela primeira vez, ainda que de uma forma incipiente, por Anaximandro). Daí que se traduza *Ruch*, tal como *Sorge*, por "cuidado".

Já não sabemos de todo o que significa *Ruch*. A palavra do alto alemão da Idade Média *ruoche* significa preocupação [*Sorgfalt*], cuidado [*Sorge*]. O cuidado cuida de que uma outra coisa permaneça no seu estar-a-ser. Este cuidar-de..., pensado a partir dos que se demoram por uma vez e em relação ao estar-presente, é a τίσις, o cuidado [*der Ruch*]. A palavra *geruhen* ["fazer o obséquio (a alguém)", "dignar-se", "condescender", "permitir algo a alguém por reverência"] pertence a *Ruch* ["cuidado"] e não tem nada que ver com *Ruhe* ["repouso"]; *geruhen* significa: apreciando algo, consentir que isso seja tal como é em si mesmo. O que se fez notar a propósito da palavra *Rücksicht* ["respeito"] – que designa comportamentos humanos – também vale para *ruoche*. Mas nós aproveitamos o carácter extinto da palavra, tomamo-la numa nova amplitude essencial e falamos da τίσις como *Ruch* ["cuidado"], tal como falamos de δίκη como *Fug* ["conveniência"].

Na medida em que os que se demoram por uma vez não se dispersam completamente na ilimitada obstinação de se aferrarem [*in den schrankenlosen Eigensinn der Aufspreizung*][25] para continuarem a persistir na mera permanência – de forma que, assim, movidos pela mesma procura, se expulsassem uns aos outros do que está actualmente presente –, dão lugar a que pertença conveniência, δίκην διδόναι[26].

---

[25] N.T. Traduz-se *Aufspreizung* (geralmente "soberba", "arrogância", etc.) por "aferrar-se": cf. a nota sobre *sich aufspreizen*.

[26] N.T. Note-se, de novo, por que se traduz *Fug* por "conveniência" (= "o conveniente"): Heidegger interpreta δίκη como a "conveniência" (= articulação = decência = acordo) que os entes – que estão presentes por uma vez, etc. – estabelecem entre si, de forma que não se anulam uns aos outros (dito de forma mais grosseira: não se matam uns aos outros). Julga-se adequada a tradução de *Fug* por "conveniência" porque este termo aponta justamente para uma "articulação", uma "decência" e um "acordo".

Na medida em que os seres que se demoram por uma vez dão a conveniência, acontece com isso que, de um só golpe, cada um – na relação de uns com os outros – também já dá lugar a que, em relação a outro, pertença o cuidado, διδόναι... καὶ τίσιν ἀλλήλοις. Só se tivermos pensado de antemão τὰ ἐόντα como o que está presente e o que está presente como o todo do que se demora por uma vez é que se pode destinar ao ἀλλήλοις aquilo que ele designa no Dito: por uma vez, um ser que se demora no estar-presente *em relação a* outro ser que se demora no interior da região-de-encontro aberta em que tem lugar o não-estar-encoberto. Enquanto não pensarmos τὰ ἐόντα, o ἀλλήλοις não passa de um nome que designa uma indeterminada relação recíproca no interior de uma multiplicidade difusa. Quanto maior for o rigor com que pensarmos, no ἀλλήλοις, a multiplicidade do que se demora por uma vez, tanto mais inequívoca se torna a relação necessária de ἀλλήλοις com τίσις. Quanto mais inequívoca se mostra esta relação, tanto mais claramente reconhecemos que o διδόναι... τίσιν ἀλλήλοις, um dar cuidado ao outro, é o modo como se demoram os-que-se-demoram-por-um-vez – na medida em que são os-que-estão-presentes –, quer dizer, é o modo como δίκην διδόναι, o modo como dão a conveniência. O καὶ entre δίκην e τίσιν não é um "e" vazio que meramente adicione. Significa a consequência essencial. Quando os que estão presentes dão a conveniência, então isso acontece de tal modo que eles, sendo os-que-se-demoram-por-uma-vez, dão cuidado uns aos outros. A prevalência [*Verwindung*] sobre o efeito da não-conveniência acontece, na verdade, através do "dar lugar a que pertença o cuidado". Quer dizer: na ἀδικία há, como consequência essencial da não-conveniência, o não-cuidado [*Der Un-Ruch*], a ausência de cuidado [*das Ruchlose*].

[333]

διδόναι... αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας

eles dão lugar a que pertença a conveniência, com isso também o cuidado de um em relação ao outro (na prevalência sobre o efeito) da não-conveniência.

De acordo com o significado de καί, o "dar lugar a que pertença" é duplo. Pois o estar-a-ser [*Wesen*] dos ἐόντα é determinado de forma dupla. Os-que-se-demoram-por-uma-vez estão presentes [*wesen an*] a partir da conveniência entre a chegada e a partida. Estão presentes no "entre" de um duplo estar-ausente. Os-que-se-demoram-por-uma-vez estão presentes no "de-cada-vez-e-por--uma-vez" da sua demora. Estão presentes como o-que--está-actualmente-presente. Tendo em vista a sua demora, dão cuidado e, na verdade, dão ao outro algo que se demora [*ein Weiliges*]. Para quem é que, porém, os que estão presentes dão lugar a que pertença a conveniência da articulação [*Fug der Fuge*]?

A esta pergunta não responde a segunda oração do Dito, agora esclarecida. Mas dá-nos um aceno; pois ainda resta uma palavra que se omitiu: διδόναι γὰρ αὐτὰ... eles deixam que haja lugar, nomeadamente... O γάρ, "pois", "nomeadamente", introduz uma fundamentação. Em todo o caso, a segunda oração esclarece em que medida aquilo que foi dito na oração precedente é como se disse.

O que diz, uma vez traduzida, a segunda oração do Dito? Fala dos ἐόντα, do que está presente – diz que aquilo que está presente, sendo o-que-se-demora-por--uma-vez, está à solta na não-conveniência-sem-cuidado, e diz como é que aquilo que está presente, sendo o que está presente desse modo, prevalece sobre o efeito [*verwindet*] da não-conveniência, na medida em que dá lugar a que pertençam a conveniência e o cuidado de um em relação ao

outro. Este "dar lugar a que pertença" é o modo como está a demorar-se o-que-se-demora-por-uma-vez e, assim, o modo como isso, sendo o-que-está-presente, está presente. A segunda oração do Dito nomeia o que está presente no modo do seu estar-presente. O Dito fala do que está presente através do seu estar-presente. Traz isto à claridade do que é pensado. A segunda oração esclarece o estar-presente do que está presente. [334]

Por isso, a primeira oração tem de nomear o estar--presente e, na verdade, tem de o nomear na medida em que determina o que está presente enquanto tal; pois só então e só nessa medida é que a segunda oração, reenviando para a primeira através do γάρ, pode esclarecer, na direcção inversa, o estar-presente a partir do que está presente. O estar-presente, em relação ao que está presente, é sempre aquilo em conformidade com o qual o que está presente está a ser [*west*]. A primeira oração nomeia o estar-presente, em conformidade com o qual... Da primeira oração conservam-se apenas as últimas três palavras:

...κατὰ τὸ χρεών·

Costuma traduzir-se: "segundo a necessidade". Para já, deixamos τὸ χρεών por traduzir. Mesmo assim, partindo da segunda oração, que se esclareceu, bem como do tipo de referência que ela faz à primeira, podemos já pensar duas coisas a respeito de τὸ χρεών. Primeiro, que nomeia o estar-presente do que está presente; depois, que, em χρεών, se isto pensa o estar-presente do que está presente, é pensada, de algum modo, a relação do estar-presente com o que está presente – se é que a relação do ser com o ente só pode vir do ser e só pode assentar no estar-a-ser do ser [*im Wesen des Seins*].

Tὸ χρεών é precedido por um κατά. O κατά significa: de cima para baixo, vindo de e passando por. O κατά

reenvia para algo elevado, do cimo do qual algo que está abaixo disso e que é na sequência disso passa a ser [*west*]. Aquilo para que o κατά, ao ser dito, reenvia tem em si um declive ao longo do qual acontece isto e aquilo a diferentes coisas.

Mas em que declive e em sequência do quê é que aquilo que está presente enquanto tal está a ser [*west*], se não for na sequência e no declive do estar-presente? O que está presente demorando-se por uma vez demora-se κατὰ τὸ χρεών. Como quer que se venha a pensar τὸ χρεών, esta palavra é o nome mais inicial para o referido ἐόν dos ἐόντα; τὸ χρεών é o nome mais antigo em que o pensar faz que o ser do ente venha a ter expressão na linguagem.

[335] Os seres que estão presentes demorando-se por uma vez estão presentes na medida em que prevalecem sobre o efeito [*verwinden*] da não-conveniência-sem-cuidado, sobre a ἀδικία, a qual campeia no próprio demorar-se como poder-ser [*Mögen*] essencial. O estar-presente do que está presente *é* um tal prevalecer-sobre-o-efeito-de... Isto realiza-se através do facto de os-que-se-demoram-por-uma--vez darem lugar a que pertença a conveniência e, com isso, o cuidado de uns com os outros. Está dada a resposta à pergunta: a quem pertence a conveniência? Pertence àquilo ao longo do qual o estar-presente – e tal quer dizer: a prevalência-sobre-o-efeito-de... – está a ser [*west*]. A conveniência é κατὰ τὸ χρεών. Assim, torna-se claro – embora de muito longe – o estar-a-ser do χρεών. Se este, sendo o estar-a-ser do estar-presente, se relaciona essencialmente com o que está presente, então tem de estar incluído nesta relação que τὸ χρεών articula a conveniência e, com isso, também o cuidado. O χρεών articula – de forma que, ao longo dele, o que está presente dá lugar a que pertença a conveniência e o cuidado. O χρεών dá lugar a que pertença ao que está presente um "articular", e destina-lhe,

assim, o modo do seu chegar, que é a demora do que se demora por uma vez.

O-que-está-presente está presente na medida em que prevalece sobre o efeito do "não-" da não-conveniência, do ἀ- da ἀδικία. Este ἀπό na ἀδικία corresponde ao κατὰ do χρεών. O γὰρ condutor, na segunda oração, distende o arco entre o ἀπό e o κατά.

Até aqui, só procurámos pensar o que significa τὸ χρεών de acordo com a segunda oração do Dito – que reenvia para isso. Não perguntámos pela própria palavra. O que significa τὸ χρεών? Esclarecemos em último lugar a primeira palavra do Dito, porque, do ponto-de-vista da própria coisa, é a primeira. Que "própria coisa"? O estar-presente do que está presente. A "coisa"[a] do ser é ser o ser *do* ente[b].

A forma linguística deste genitivo misteriosamente polissémico designa uma génese, uma origem[c] – que o que está presente tem origem no estar-presente. Porém, no estar-a-ser [*Wesen*] de ambos permanece escondido o seu estar-a-ser [*Wesen*]. Não apenas isto – até acontece que já a relação entre estar-presente e o que está presente permanece não-pensada. Desde o início, parece que o estar-presente e o que está presente são, de cada vez, algo por si. Sem se dar por isso, o próprio estar-presente torna-se algo que está presente. Representado a partir do que está presente, torna-se aquilo que está presente acima de tudo o mais que está presente e, assim, o que de mais elevado está presente. Quando o estar-presente é nomeado, já se está a [336]
representar algo que está presente. No fundo, não se distin-

---

[a] 1.ª edição de 1950: Destino. [N. T.: *Sache*, "coisa", aqui, no sentido de: "a própria coisa de que se trata"].

[b] 1.ª edição de 1950: referência à diferença ontológica.

[c] 1.ª edição de 1950: No parecer do estar-presente aparece, surge (vindo de algures) o que está presente. O parecer nunca aparece!

gue o estar-presente enquanto tal daquilo que está presente. Passa apenas por ser a coisa mais geral e mais elevada das que estão presentes e, com isso, passa por ser algo que está presente. O estar-a-ser do estar-presente e, com ele, a diferença[d] entre estar-presente e o que está presente permanece esquecida. *O esquecimento do ser é o esquecimento da diferença entre ser e ente.*

Só que o esquecimento da diferença não é, de modo algum, a consequência de uma mera distracção que esqueça o pensar. O esquecimento do ser pertence ao estar-a--ser do ser – que aquele mesmo esquecimento esconde. O esquecimento pertence tão essencialmente ao destino do ser que a madrugada deste destino começa como desvelamento do que está presente no seu estar-presente. Quer dizer: a história do ser começa com o esquecimento do ser, começa com o ser a reter em si o seu estar-a-ser, a diferença em relação ao ente. A diferença desaparece. Permanece esquecida. Só as coisas que são diferenciadas, o que está presente e o estar-presente, é que se desvelam – mas não *enquanto* coisas diferenciadas. Em vez disso, também o vestígio inicial da diferença é apagado, uma vez que o estar-presente aparece como algo que está presente e encontra a sua origem naquilo que, de entre o que está presente, tem um carácter mais elevado.

O esquecimento da diferença – com o qual começa o destino do ser, para alcançar nele mesmo a sua conclusão – não é, porém, nenhuma carência, mas sim o mais rico e mais abrangente acontecimento de apropriação em que se realiza a história do mundo ocidental. É o acontecimento

---

[d] 1.ª edição de 1950: A diferença [*Unter-schied*] é infinitamente diferente de todo o ser, o ser *do* ente permanece. Por isso, é inadequado continuar a nomear a diferença com [o termo] *Sein* ["ser"] – *com* ou sem y [isto é, escrevendo *Sein* ou *Seyn*. N.T.].

da Metafísica. Aquilo que agora *é* está na sombra do já precedente destino do esquecimento do ser.

Contudo, a diferença entre ser e ente só pode ser experimentada como uma diferença esquecida se ela já tiver sido desvelada com o estar-presente do que está presente e se, assim, já tiver cunhado um vestígio que permaneça preservado na linguagem em que o ser vem a ser expresso. Pensando assim, podemos supor que a diferença clareou [*sich gelichtet hat*] na palavra inicial do ser, antes de ser clareada nas palavras posteriores – sem, no entanto, alguma vez ter sido nomeada como tal. A clareira da diferença não pode, por isso, significar também que a diferença apareça como diferença. Por outro lado, pode manifestar-se, no estar-presente enquanto tal, a sua relação com o [337]
que está presente, de tal modo que o estar-presente vem à palavra *como sendo esta relação.*

A palavra inicial do ser, τὸ χρεών, designa uma tal coisa. Sem dúvida que nos estaríamos a enganar a nós próprios se quiséssemos ser da opinião de que, só por fazermos etimologias o tempo suficiente e analisarmos o significado da palavra χρεών, poderíamos encontrar a diferença e alcançar o seu estar-a-ser. Só quando tivermos experimentado historicamente o não-pensado do esquecimento do ser – como aquilo que há que pensar –, e quando tivermos pensado – o mais longamente possível e a partir do destino do ser – o que há muito foi experimentado, só então é que, no quadro da lembrança posterior [*im späten Andenken*], a palavra inicial pode, talvez, dizer alguma coisa a alguém [*ansprechen*].

Costuma traduzir-se a palavra χρεών por "necessidade". Com isso, quer dizer-se "o que constrange", "o "inexorável ter de ser". Porém, é um erro deter-se exclusivamente neste significado derivado. Em χρεών temos χράω, χράομαι. A partir disto, fala ἡ χείρ, a mão; χράω significa: eu manejo algo, chego a isso, digo-lhe respeito e

dou-lhe a mão. Assim, χράω significa ao mesmo tempo: oferecer (à mão), dar a manejar e, assim, entregar (de uma mão para outra), ceder a [outro] pertencer. Uma tal entrega, porém, é do tipo que conserva a cedência na mão e, ao ceder, conserva aquilo que é cedido.

Por isso, no particípio χρεών, originariamente, não se designa nada que tenha que ver com "obrigação" e "ter de ser". Porém, tão pouco a palavra significa, em primeiro lugar e em geral, um "aprovar" e "pôr em ordem".

Se atendermos inteiramente ao facto de que temos de pensar a palavra a partir do Dito de Anaximandro, então a palavra só pode designar o que está ser [*das Wesende*] no estar-presente *do* que está presente. Portanto, só pode designar a relação que, no genitivo, é referida de uma forma tão obscura. Tò χρεών é, então, o dar a manejar do estar-presente, o qual "dar a manejar" entrega o estar-presente ao que está presente, de tal forma que este conserva precisamente na mão o que está presente enquanto tal, quer dizer, preserva a descoberto o estar--presente.

A relação com o que está presente – uma relação que campeia no estar-a-ser do próprio estar-presente – é única. É absolutamente incomparável com qualquer outra relação. Pertence à singularidade do ser ele próprio. Assim, a linguagem – para dizer o que o ser está a ser [*das Wesende*] – teria de encontrar um palavra única, a única. É nisto que
[338] se deixa medir quão ousada é cada palavra pensante que se dirige ao ser. Contudo, isto que é ousado não é impossível; pois o ser fala em todo o lado, das mais variadas formas, e fala sempre através de qualquer língua. A dificuldade está menos em encontrar no pensar a palavra do ser do que em conservar, puramente, no pensar autêntico, a palavra encontrada.

Anaximandro diz: τὸ χρεών. Nós ousamos fazer uma tradução que parece estranha e que, à primeira vista, é sus-

ceptível de ser mal interpretada: τὸ χρεών, o uso [*der Brauch*].

Com esta tradução, não atribuímos à palavra grega um significado que lhe seja estranho, nem um significado que vá contra a própria coisa que ela designa no Dito. Contudo, a tradução é uma atribuição impertinente. Mas este carácter não a faz perder nada – assim que nos tenhamos apercebido de que todo o traduzir, no campo do pensar, é e permanece uma tal atribuição impertinente.

Em que medida é que τὸ χρεών é o uso? O carácter estranho da tradução é mitigado quando pensamos mais claramente a palavra da língua alemã [*Sprache*]. Habitualmente, compreendemos *brauchen* ["usar"] no sentido de "utilizar" e de "precisar no quadro do usufruto". Aquilo de que se precisa no exercício do utilizar torna-se então o usual. O que é usado está em uso. Não é nestes significados habituais e derivados que se deve pensar "o uso" como palavra que traduz τὸ χρεών. Detemo-nos, em vez disso, no significado de raiz: *brauchen* ["usar"] é *bruchen*, o *frui* latino, o nosso *fruchten* ["dar fruto"] alemão, fruto. Traduzimos livremente por *genießen* ["fruir"]; *nießen* ["fruir"] significa, porém: ter prazer numa coisa e tê-la desse modo em uso. Só em sentido derivado é que *genießen* ["fruir", também: "saborear", "apreciar", "desfrutar"] designa o mero consumir e saborear. Encontra-se o referido sentido fundamental de *brauchen* ["usar"], como *frui* ["fruir"], quando Santo Agostinho diz: *Quid enim est aliud quod dicimus frui, nisi praesto habere, quod diligis*? (*De moribus eccl.* lib. I. c. 3; cf. *De doctrina christiana* lib. I. c. 2-4). Em *frui* temos: *praesto habere*; *praesto*, *praesitum* significa, em grego, ὑποκείμενον, o que já está disponível no domínio do não-encoberto, a οὐσία, o que está presente por uma vez. *Brauchen* ["usar"] significa, portanto: deixar estar presente algo presente como tal; *frui*, *bruchen*, *brauchen*, *Brauch* significam: entregar algo ao seu próprio estar-a-ser e conservá- [339]

-lo, como algo presente desse modo, na mão que preserva a descoberto.

Na tradução de τὸ χρεών, o uso é pensado como o que está a ser [*das Wesende*] no ser ele próprio. O *bruchen*, *frui*, já não se diz apenas do comportamento humano de fruir e, assim, já não se diz em relação a um ente qualquer – mesmo que seja o ente mais elevado (*fruitio Dei* como a *beatitudo hominis*) –, mas, agora, o uso nomeia, sim, o modo como o próprio ser está a ser [*west*], enquanto relação com o que está presente – uma relação que diz respeito ao que está presente enquanto tal e que o maneja: τὸ χρεών.

O uso entrega à mão o que está presente no seu estar--presente, quer dizer, no seu demorar-se. O uso dá ao que está presente a sua parte na demora. A demora do demorar-se que é concedida [ao que está presente] assenta na conveniência, a qual articula de forma passageira o que está presente entre um duplo estar-ausente (proveniência e ida). A conveniência da demora dá um termo ao que está presente enquanto tal, e delimita-o. O que está presente demorando-se por uma vez, τὰ ἐόντα, está a ser [*west*] no limite (πέρας).

O uso, sendo o conceder daquela parte que a conveniência concede, é o articular que destina: a articulação da conveniência e, com esta, a articulação do cuidado. O uso dá a manejar a conveniência e o cuidado de tal modo que, de antemão, conserva para si próprio aquilo que dá a manejar, reúne-o em si próprio e trá-lo, como o que está presente, ao estar-presente.

Mas o uso – que, articulando a conveniência, dá um termo ao que está presente – dá a manejar um limite e, assim, como τὸ χρεών, é ao mesmo τὸ ἄπειρον, aquilo que é sem limite, na medida em que o seu estar-a-ser é o destinar o limite da demora a o-que-está-presente-demorando-se-por-uma-vez.

Segundo a tradição – que Simplício relata no seu comentário à *Física* de Aristóteles – Anaximandro, supostamente, terá dito que aquilo que está presente tem a origem do seu estar-a-ser [*Wesen*] naquilo que está a ser [*west*] sem limite: ἀρχὴ των ὄντῶν τὸ ἄπειρον. Aquilo que está a ser sem limite não se articula através da conveniência e do cuidado, não é nenhuma coisa presente, mas sim: τὸ χρεών.

O uso, articulando a conveniência e o cuidado, põe-se à solta na demora, e entrega o que está presente, por uma vez, à sua demora. Com isso, também está exposto ao perigo constante de, partindo do permanecer [*Verharren*] demorando-se, se endurecer no mero permanecer [*Beharren*]. Assim, o uso, em si mesmo, continua a ser, ao mesmo tempo, a entrega em mão do estar-presente – e a entrega à não-conveniência. O uso articula o "não-". [340]

Por isso, o-que-está-presente-demorando-se-por-uma-vez só pode estar presente na medida em que dá lugar a que pertença a conveniência e, com isso, o cuidado: na medida em que dá lugar a que a conveniência e o cuidado pertençam ao uso. O que está presente está presente κατὰ τὸ χρεών, ao longo do uso. É a reunião do que está presente no seu estar-presente de cada vez e por uma vez – uma reunião que, articulando, preserva a descoberto.

A tradução de τὸ χρεών por "o uso" não surgiu de uma reflexão etimológica e lexical. A escolha da palavra "uso" surge de um precedente *tra*duzir do pensar – o qual procura pensar a diferença no estar-a-ser do ser – em direcção ao início histórico do esquecimento do ser. A palavra "o uso" é ditada ao pensar na experiência do esquecimento do ser. Aquilo que fica realmente por pensar na palavra "o uso" é algo de que τὸ χρεών, presumivelmente, nomeia um vestígio, um vestígio que, no destino do ser – o qual se desenvolve, na história do mundo, como Metafísica ocidental –, desaparece rapidamente.

O Dito de Anaximandro, pensando o que está presente no seu estar-presente, esclarece aquilo que τὸ χρεών designa. O χρεών que é pensado no Dito é a primeira e a mais elevada interpretação daquilo que os Gregos experimentam sob a designação de Μοῖρα, como o conceder de uma parte. À Μοῖρα estão sujeitos os deuses e os homens. Τὸ χρεών, o uso, é o dar a manejar e o entregar do que está presente por uma vez a uma demora no não-encoberto.

Τὸ χρεών põe a coberto em si o estar-a-ser, ainda não destacado, do reunir que faz clarear e põe a salvo. O uso é a reunião: ὁ Λόγος. A partir do referido estar-a-ser do Λόγος, determina-se o estar-a-ser do ser como uno unificador: Ἕν. Parménides pensa este mesmo Ἕν. Pensa a unidade deste unificador, explicitamente, como a Μοῖρα (Frag. VIII, 37). A Μοῖρα, pensada a partir da experiência essencial do ser, corresponde ao Λόγος de Heraclito. O estar-a-ser de Μοῖρα e Λόγος está pensado, previamente, no Χρεών de Anaximandro.

Andar à procura de dependências e influências entre os pensadores é um mal-entendido do pensar. Cada pensador é dependente, é, nomeadamente, dependente da resso-
[341] nância [*Zuspruch*] do ser. A extensão desta dependência determina a liberdade em relação a influências que induzam em erro. Quanto maior for a dependência, tanto mais rica será a liberdade do pensar, tanto mais poderoso será o seu perigo de errar, passando ao lado do que já foi pensado uma vez e, contudo, tanto mais poderoso será, talvez, o perigo de pensar o mesmo.

Obviamente, nós, os posteriores, ao lembrarmos, temos de ter pensado previamente o Dito de Anaximandro para repensarmos aquilo que foi pensado por Parménides e Heraclito. Com isso, desaparece o mal-entendido segundo o qual a filosofia de um deve ter sido uma doutrina do ser, a do outro uma doutrina do devir.

Contudo, para pensar o Dito de Anaximandro, é necessário que nós, antes de tudo o mais – mas também sempre de novo –, dêmos o simples passo pelo qual nos *tra*duzimos para aquilo que é dito pela palavra ἐόν, ἐόντα, εἶναι, implícita em toda a parte. Ela diz: *O próprio estar-presente traz consigo o não-estar-encoberto.* O próprio não-estar-encoberto é estar-presente. Ambas as coisas são o mesmo, mas não são iguais.

O que está presente é o que está a ser actualmente e não-actualmente no não-estar-encoberto. Com a 'Αλήθεια – que pertence ao estar-a-ser do ser – permanece inteiramente por pensar a Λήθη e, em consequência disso, também o "actualmente" e o "não-actualmente", quer dizer, a área da região-de-encontro aberta, ao interior da qual chega cada ser que está presente e se desenvolve e limita o estar-presente-uns-aos-outros dos seres que se demoram por uma vez.

Porque o ente é o que está presente no modo do demorar-se por uma vez, pode, uma vez chegado ao não--estar-encoberto e permanecendo nele, aparecer. O aparecer é uma consequência essencial do estar-presente e tem o seu tipo. Só o que aparece, e apenas isso, mostra – sempre ainda pensado tendo em vista o seu estar-presente – um rosto e uma aparência. Só um pensar que tenha pensado, de antemão, o ser no sentido de estar-presente no não--estar-encoberto é que pode pensar o estar-presente do que está presente como ἰδέα. Mas o que está presente demorando-se por uma vez demora-se, ao mesmo tempo, como o que foi trazido ao não-estar-encoberto. É trazido na medida em que, brotando de si mesmo, se traz a si próprio. É trazido na medida em que é posto a ser/produzido [*her-gestellt*] pelo homem. Dos dois pontos-de-vista, o que [342]
vem ao não-estar-encoberto é, de certo modo, um ἔργον, pensado de modo grego: um trazido ao ser/algo produzido [*ein Her-vor-Gebrachtes*]. O estar-presente do que está pre-

sente – tendo em vista o seu carácter de ἔργον, pensado à luz da presença – pode ser experimentado como aquilo que está a ser [*west*] no ser-trazido-ao-ser/ser-produzido [*Hervorgebrachtheit*]. Isto é o estar-presente do que está presente. O ser do ente é a ἐνέργεια.

A ἐνέργεια, que Aristóteles pensa como a característica fundamental do estar-presente, do ἐόν, a ἰδέα, que Platão pensa como a característica fundamental do estar-presente, o Λόγος, que Heraclito pensa como a característica fundamental do estar-presente, a Μοῖρα, que Parménides pensa como característica fundamental do estar-presente, o Χρεών, que Anaximandro pensa como o que está a ser [*das Wesende*] no estar-presente, designam o mesmo. É na abundância escondida do Mesmo, que cada um dos pensadores pensa à sua maneira a unidade do uno unificador, o Ἕν.

Entretanto, vem logo a seguir uma Época [*Epoche*] do ser em que a ἐνέργεια é traduzida por *actualitas*. O elemento grego é soterrado e, até aos nossos dias, já só aparece através do cunho romano. A *actualitas* torna-se a realidade. A realidade torna-se objectividade. Mas até esta precisa ainda, para permanecer no seu estar-a-ser, no ser-objecto, do carácter do estar-presente. É a presença [*Präsenz*] na representação do representar [*in der Repräsentation des Vorstellens*]. A viragem decisiva no destino do ser como ἐνέργεια está na passagem à *actualitas*.

Uma mera tradução causou isto? Porém, talvez aprendamos a reflectir sobre o que pode acontecer no traduzir. O autêntico encontro histórico das linguagens [*Sprachen*] históricas é um acontecimento de apropriação silencioso. Nele fala, porém, o destino do ser. Para que linguagem se traduz a terra do poente?

Tentamos agora traduzir o Dito de Anaximandro:

...κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας.

...ao longo do uso; eles dão, pois, lugar a que pertença a conveniência, com isso também o cuidado de um em relação ao outro (na prevalência sobre o efeito) da não-conveniência.

Nem podemos demonstrar cientificamente a correcção da tradução, nem podemos acreditar nela em nome, apenas, de uma qualquer autoridade. A prova científica é demasiado limitada. A crença não tem lugar no pensar. A tradução só se deixa repensar no pensar do Dito. O pensar, porém, é o poetar da verdade do ser no diálogo histórico dos pensadores. [343]

Por isso, o Dito nunca dirá nada a ninguém [*ansprechen*] enquanto o tivermos explicado apenas historiograficamente e filologicamente. Estranhamente, o Dito só diz alguma coisa a alguém depois de termos deposto as pretensões do nosso representar habitual, na medida em que tivermos reflectido em que consiste a confusão do actual destino do mundo.

O homem está prestes a precipitar-se sobre a terra no seu todo e sobre a sua atmosfera, a usurpar, sob a forma de "forças", o campear escondido da Natureza e a sujeitar o curso da história aos planos e à ordenação de um governo da terra. O mesmo homem em rebelião é incapaz de dizer, simplesmente, o que *é*, incapaz de dizer o que é *isso* que uma coisa *é*.

O ente no seu todo é o objecto de uma única vontade de conquista. O que há de simples no ser está soterrado num único esquecimento.

Qual dos mortais pode pensar o abismo desta confusão? Pode tentar-se fechar os olhos perante este abismo.

Pode erguer-se uma ilusão a seguir à outra. O abismo não cede.

As teorias sobre a natureza, as doutrinas sobre a história não resolvem a confusão. Confundem tudo a ponto de ser irreconhecível, porque elas próprias se alimentam da confusão que paira sobre a diferença entre ente e ser.

Haverá, de todo, salvação? Só há, só haverá e apenas há, se o perigo *é*. O perigo *é* se o ser ele próprio chegar ao extremo e inverter o esquecimento que vem de si próprio[a].

E se o ser, no seu estar-a-ser, *faz uso* do estar-a-ser do homem? E se o estar-a-ser do homem assenta no pensar da verdade do ser?

Então, o pensar tem de poetar no enigma do ser. Traz a madrugada do pensado à proximidade do que há que pensar.

---

[a] 1.ª edição de 1950: A com-posição [*das Gestell*] como esquecimento extremo e, ao mesmo tempo, como aceno ao acontecimento de apropriação [*Ereignis*].

REFERÊNCIAS

A origem da obra de arte. A primeira versão constitui o conteúdo de uma conferência que foi proferida a 13 de Novembro de 1935 na *Sociedade de Belas-artes* de Friburgo-da-Brisgóvia e que foi repetida em Janeiro de 1936 em Zurique, a convite da associação académica da Universidade. A presente versão inclui três conferências, proferidas no *Freies Deutsches Hochstift* de Francoforte-do-Meno, a 17 e 24 de Novembro e a 4 de Dezembro de 1936. O Epílogo foi, em parte, escrito mais tarde. O aditamento foi redigido em 1956 e publicado pela primeira vez na edição em separado do ensaio na "Universal-Bibliothek" da Reclam em 1960. – O texto aqui reproduzido é a última versão da edição da Reclam, ligeiramente retocada em diversos trechos e estruturalmente enriquecida. [334]

O tempo da imagem do mundo. A conferência, proferida a 9 de Junho de 1938 sob o título "Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik" ("A fundamentação da imagem moderna do mundo mediante a metafísica"), foi a última de uma série organizada pela *Sociedade de Belas-artes*, pela *Sociedade de Investigação da Natureza* e pela *Sociedade de Medicina* de Friburgo-da-Brisgóvia, e teve como tema a fundamentação da imagem do mundo da idade moderna. Os aditamentos foram escritos ao mesmo tempo, mas não foram apresentados.

O conceito de experiência em Hegel. O conteúdo deste ensaio foi discutido, sob uma forma mais didáctica, em aulas do seminário de 1942/1943 sobre a *Fenomenologia do espírito* de Hegel e a *Metafísica* de Aristóteles (livros IV e IX), e foi simultaneamente apresentado em duas conferências, perante um círculo mais restrito. O texto reproduzido é aquele que é tomado da edição crítica de Johannes Hoffmeister da *Fenomenologia do Espírito* (actualmente [edição] de referência) publicada em 1937 na "Philosophischen Bibliothek" (Meiner).

A palavra de Nietzsche "Deus morreu". As partes principais foram repetidamente apresentadas a círculos restritos em 1943. O conteúdo baseia-se nas lições sobre Nietzsche, dadas entre 1936 e 1940 em cinco semestres na Universidade de Friburgo-na-Brisgóvia. Elas propõem-se como
[345] tarefa compreender o pensamento de Nietzsche, a partir da história do ser, como consumação da metafísica ocidental. – Os trechos das obras de Nietzsche são citados de acordo com a edição "Großoktav".

Para quê poetas?. A conferência foi proferida perante um círculo muito restrito em memória do vigésimo aniversário da morte de R. M. Rilke (falecido a 29 de Dezembro de 1926). A respeito da questão do texto, há que confrontar a análise de Ernst Zinn em *Euphorion*, N. F., vol. 37 (1936), p. 125 ss..

O dito de Anaximandro. O texto é retirado de um ensaio que foi escrito no ano de 1946. – Relativamente à crítica do texto, cf. também Fr. Dirlmeier, "Der Satz des Anaximander von Milet", *Rheinisches Museum für Philologie*, N. F., vol. 87 (1938), pp. 376-382. Concordo com a delimitação do texto, mas não com a fundamentação dela.

Os textos foram, entretanto, revistos várias vezes e, nalguns passos, tornados mais claros. O nível de meditação de cada vez em causa e a sua estrutura mantiveram-se e, desta forma, também o uso variável da linguagem.

Tradução: Filipa Pedroso

EPÍLOGO DO EDITOR ALEMÃO

I

O volume 5, aqui apresentado, da edição 'de última mão' dos textos de Martin Heidegger contém o texto inalterado da edição independente dos *Holzwege*, do qual foram até agora publicadas cinco tiragens. O primeiro ensaio, *A origem da obra de arte*, constitui uma excepção. O texto agora reproduzido é a versão revista novamente para a edição em separado de 1960 na "Universal-Bibliothek" da Reclam. Em comparação com a versão anterior dos *Holzwege*, este foi retocado por Martin Heidegger em diversas passagens, e, no que diz respeito aos parágrafos, está mais bem estruturado. O "Aditamento" anexado ao "Epílogo" a este ensaio foi redigido em 1956 e publicado pela primeira vez na edição da Reclam em 1960. Martin Heidegger, em conversa, salientou reiteradamente o significado deste "Aditamento" e deu instruções de que fosse inserido no presente volume. Os números de página indicados nas margens referem-se à paginação da edição isolada (da primeira à quinta tiragem) dos *Holzwege*.

Como no caso dos volumes 2, *Sein und Zeit*, e 9, *Wegmarken* (cf. o Epílogo a estes volumes), também no do texto deste volume foram introduzidas algumas correcções estilísticas ou de esclarecimento, manuscritas pelo autor nos seus exemplares de uso pessoal. Estas correcções, devido à sua natureza de simples aperfeiçoamento, são claramente

distintas das anotações à margem, que são anotações *a* trechos particulares do texto. Também o modo como o autor as assinala pelos sinais de correcção as distingue de forma inequívoca das anotações marginais em sentido estrito. A seu pedido, elas não devem ser indicadas expressamente no texto como revisões – tendo em conta a natureza desta edição, como edição 'de última mão' dos textos, na qual o autor não se provê mesmo de um aparato filológico.

Todas as citações foram verificadas de novo nas edições que Martin Heidegger tomou por base, em parte nos seus próprios exemplares de uso pessoal dos textos dos autores por ele citados.

Também faz parte da reprodução inalterada das edições dos escritos do filósofo publicadas durante a sua vida e das quais ele próprio cuidou ([que constituem] a primeira secção [da Edição Integral]) manter o tipo de citação e de indicação de onde se encontram os trechos citados, bem como do seu modo peculiar de escrever algumas palavras, o qual se desvia das regras ortográficas presentemente em vigor, e, por fim, das particularidades na pontuação. Apenas se interveio na ortografia ou na pontuação nos casos em que se tratava manifestamente de um lapso, ou então quando a compreensão do sentido poderia ser dificultada pelo desvio relativamente à regra. No entanto, estas intervenções mantêm-se dentro dos limites de um trabalho normal de correcção, como foi de facto efectuado, sob o olhar do autor, pelos seus colaboradores e tiveram a sua aprovação.

II

Como todos os volumes da primeira secção [da Edição Integral], também este contém uma *selecção de anotações marginais extraídas dos exemplares de uso pessoal* do filósofo. As

letras minúsculas empregues oportunamente no texto remetem para as anotações marginais que são reproduzidas nas notas de rodapé. Nos exemplares de uso pessoal, as anotações marginais encontram-se quer nas margens, quer, tratando-se de um exemplar intercalado com folhas brancas, nas páginas aí colocadas para esse efeito. A coordenação delas com uma palavra do texto a que o editor atribui uma letra minúscula – o que acontece com as anotações marginais de todos os volumes da primeira secção – resulta dos sinais de remissão postos para esse efeito pelo próprio autor, ou, nos casos em que tais sinais faltam, [é feita] a partir da conexão de sentido.

Há um exemplar de uso pessoal da primeira tiragem, de 1950, dos *Holzwege*. Tem, na página de ante-rosto, o seguinte registo manuscrito: 'Exemplar de uso pessoal de Meßkirch'. Há, além disso, para o ensaio *A origem da obra de arte*, um exemplar separado da terceira tiragem dos *Holzwege*, e dois exemplares da edição em separado na "Universal-Bibliothek" da Reclam, dos quais um (o mais usado) está intercalado com folhas brancas. Assim, a maior parte das anotações marginais é extraída deste, tendo Martin Heidegger chamado expressamente a atenção do editor para a sua importância.

A compilação das anotações marginais foi realizada pelo editor de acordo com as instruções dadas pelo autor. Estas comprometem-no a fazer, a partir das notas manuscritas, uma selecção o mais sucinta possível, tendo em vista apenas o essencial. Além disso, têm de ser notas que, não obstante a sua concisão, sejam claras para o leitor. Uma anotação à margem é essencial e deve, por isso, ser comunicada ao leitor, quando tem o carácter de uma referência meditada sobre um trecho do texto, que se presta a facilitar a compreensão do leitor. Neste sentido, são essenciais as notas marginais – este é o caso no que concerne às anotações marginais de todos os volumes – que dizem respeito a

três aspectos: em primeiro lugar, uma nota marginal pode ser uma clarificação de um trecho do texto num mesmo plano de reflexão; em segundo lugar, encontramos notas de autocrítica, que pertencem a um plano modificado de reflexão; em terceiro lugar, deparamo-nos com apontamentos nos quais se indica a relação real entre um pronunciamento fundamental mais antigo e um pensamento mais recente.

O facto de as anotações marginais não serem datáveis de forma segura e inequívoca resulta do seu carácter e das condições da sua produção. Com poucas excepções, elas não estão redigidas como se se tratasse de aditamentos ou de pequenos textos acabados em si mesmos, mas sim, muitas vezes, apenas [como] passagens isoladas, originadas durante repetidas leituras e consultas. Na maior parte dos casos, trata-se de fragmentos casuais de pensamento que foram anotados à pressa. É natural que o autor não atribua a notas de leitura deste tipo uma datação como [no caso de] textos acabados.

A data de publicação do exemplar de uso pessoal, posta sempre antes da anotação marginal, fornece alguma ajuda na orientação para uma datação aproximada. As notas marginais do presente volume, retiradas do exemplar de uso pessoal de Meßkirch, tiveram origem entre 1950 e 1976. O tempo de produção das notas marginais ao ensaio *A origem da obra de arte*, que provêm de ambos os exemplares da edição da Reclam, estende-se entre 1960 e 1976.

Porém, a questão acerca da datação das notas marginais só tem, de todo, algum sentido, se não a pusermos apenas em vista dela própria, mas no interesse de uma ordenação meditativa dos estádios que Martin Heidegger atravessou ao longo do caminho do seu pensamento. Quem tiver lido os escritos de Heidegger de forma atenta e reiterada, sabe-se também capaz de relacionar as diversas notas marginais, a partir do seu conteúdo de pensamento e

do seu uso da linguagem, com uma estação mais recente ou mais antiga no caminho.

Visto que as notas marginais surgiram como notas de leitura que compreendem longos espaços de tempo, começando com o ano de publicação da tiragem respectiva do exemplar de uso pessoal e muitas vezes mantendo-se para além de tiragens mais recentes, elas não podem ser tomadas, em geral, como [sendo] a palavra final do autor relativamente aos seus escritos. Isso não se aplica, antes de tudo, no caso de notas que pertencem ao plano de reflexão de um estádio já percorrido. Mas, ao dizer-se isso, não se pretende favorecer a opinião segundo a qual são de interesse unicamente as notas marginais do último estádio do filósofo, tendo ele então já abandonado os precedentes. Heidegger compreende todos os seus estádios como pertencentes à unidade do seu caminho de pensamento. Um novo estádio não foi procurado porque aquele em que se encontrava até então se tivesse mostrado ser falso, mas sim porque o mesmo tema em questão no seu pensamento se lhe mostrou de um modo diferente. Cada uma destas estações no caminho atesta a sua verdade pelo facto de proporcionar um passo interrogativo no perguntar da pergunta pelo ser. Do mesmo modo que não queremos prescindir de nenhum escrito de um estádio precedente, assim também as anotações marginais fruto de um plano de meditação anterior conservam o seu valor próprio.

III

A edição integral da obra de Martin Heidegger distingue-se das edições de obras completas que hoje em dia são organizadas em muitos lugares, na medida em que não deve ser, de acordo com a sua própria resolução, uma edição histórico-crítica, elaborada debruçando-se sobre ques-

tões filológicas, mas sim uma *edição 'de última mão'*. Uma investigação acerca de Heidegger predominantemente orientada de modo filológico é rejeitada de forma expressa pelo filósofo, pois alberga o perigo de desviar do pensamento. É óbvio que, com isso, não se quer dizer que a sua edição integral deva ser feita sem tomar em consideração o trabalho filológico. Com isso quer apenas dizer-se e está apenas decidido que os volumes da edição integral devem ser, em princípio, publicados do mesmo modo como o próprio Martin Heidegger publicou e tornou acessível os seus escritos, e como a sua colaboradora de muitos anos, falecida demasiado cedo e muito estimada por ele, Hildegard Feick, editou o curso sobre Schelling. Há exemplos célebres de edições 'de última mão' apenas iniciadas, mas não acabadas durante a vida do seu autor. Permanece decisivo apenas que nelas *seja realizada a vontade do autor de apresentar o trabalho da sua vida na forma unificante por ele projectada*.

Martin Heidegger deu todas as instruções necessárias para a realização da sua vontade também depois da sua morte. O seu projecto de configuração inclui, para além da estrutura quadripartida da edição e da organização interna dos volumes, linhas de orientação distintas para cada secção com respeito à revisão e edição dos textos, e sem esquecer as resoluções para a configuração da impressão, da encadernação e da capa. Uma vez que os volumes serão editados, por ordem do autor, no âmbito daquela a que ele chamou, em vida, edição integral, o editor terá de se limitar, no seu epílogo, às informações necessárias ao leitor.

Tendo presente que o que constitui a norma para a revisão e edição [dos textos] é a vontade do autor, e não a do editor, a edição integral de Martin Heidegger é, em sentido eminente, a *sua* edição.

Tenho de novo de agradecer cordialmente aos senhores Harmut Tietjen, Klaus Neugebauer e Franz-Karl Blust pela sua ajuda na revisão das provas, [tarefa] executada de forma muito responsável e cuidadosa.

Friburgo-da-Brisgóvia, 6 de Setembro de 1977

F.-W. von Herrmann

Tradução: Filipa Pedroso

ÍNDICE

Esta tradução portuguesa de CAMINHOS DE FLORESTA, de Martin Heidegger, foi composta, impressa e encadernada na G.C. – Gráfica de Coimbra, Lda. para a
Fundação Calouste Gulbenkian
A tiragem é de 2000 exemplares,

Fevereiro, 2002

Depósito legal, n.º 177394/02

ISBN 972-31-0944-1